في المسألة الإسلامية المعاصرة

اجتهادات فقهية

اسم الكتاب: في المسألة الإسلامية المعاصرة.. اجتهادات فقهية

تأليف: المستشار طارق البشري

تقديم: إبراهيم البيومي غانم

موضوع الكتاب: فقه وأصول

عدد الصفحات: 262 صفحة

عدد الملازم: 16.5 ملزمة

مقاس الكتاب: 14 × 20

عدد الطبعات: الطبعة الأولى

رقم الإيداع: 5424 / 2017

الترقيم الدولي: 7 - 607 - 278 - 977 - 978 : ISBN

التوزيع والنشر

دار البشير للثقافة والعلوم

Darelbasheer@hotmail.com

Darelbasheeralla@gmail.com

ت: 01152806533 - 01012355714

١٤٣٨ هـ

٢٠١٧ م

في المسألة الإسلامية المعاصرة
اجتهادات فقهية

المستشار طارق البشري

تقديم

إبراهيم البيومي غانم

دار البشير
للثقافة والعلوم

المحتويات

في حضرة هذا الكتاب

يسود في الخطاب الفكري المعاصر قولٌ مؤداه: إن باب الاجتهاد لابد أن يُفتح من جديد، بعد أن تم إغلاقه من زمن بعيد، وثمة شبه إجماع بين أغلب أهل الفقه والفكر على هذا القول من حيث صحة دعوى إغلاق هذا الباب، ومن حيث وجوب فتحه. أما الذين يرون خطأ هذا القول من علمائنا المعاصرين؛ فهم قليلون. ومن هؤلاء أستاذنا الحكيم «طارق البشري» الذي يذهب إلى أن الاجتهاد في الفقه الإسلامي وتجديده لم يتوقف يومًا توقفًا تامًّا، ولم يثبت علميًّا أن أحدًا أغلقه؛ حتى ولو شاع القول بإغلاقه نظريًّا. وأن امتناع الفقهاء - أحيانًا - عما يقسرهم عليه السلطان أو يغريهم به؛ هو موقف «محافظ»، وأن المحافظة بهذا المعنى في ظروف معينة كانت تؤدي وظيفة «مقاومة» لضغوط الانحراف عن الأصول وتبديدها بدعوى التجديد.

ويضم هذا الكتاب مجموعةً من «الاجتهادات» الفكرية والسياسية والقانونية والتاريخية، التي دأب الحكيم «طارق البشري» على تقديمها في قضايا مركزية شغلت - ولا تزال تشغل - العقل الإسلامي المعاصر، بصفة خاصة. وشغلت - ولا تزال تشغل - مجموعة النخب الفكرية والثقافية على اختلاف توجهاتها ومرجعياتها بصفة عامة.

ووصفُ جهوده في هذه القضايا بأنها «اجتهادات» يعني أنها مستجمعة لشروط الاجتهاد في كلِّ موضوع من موضوعاتها. ويعني أنك – بعد قراءتها – ستجد أنك عرفت شيئًا جديدًا في كلٍّ منها؛ قلما نجده في سوابق الاجتهادات في الموضوعات ذاتها. ولا يعني هذا أو ذاك أبدًا أن عليك التسليم بما انتهى إليه جملة وتفصيلًا، أو الأخذ به دون مناقشته؛ إن وجدت في نفسك قدرة على شيء من ذلك.

موضوع الاجتهاد الأول هو «التصور العقدي في الإسلام». ويدخل بهذا الموضوع في علم الكلام؛ وهو من أعقد فروع المعرفة الإسلامية وأكثرها عمقًا. والجديد الذي يقدمه هنا هو: بيان الفرق بين امتثال الإنسان المؤمن بالله، وامتثال الإنسان المادي الذي لا يؤمن به سبحانه وتعالى. وفي سياق هذا الموضوع يقدم تفسيرًا جديدًا لتعدد المذاهب والفرق في تاريخ الإسلام، وعلاقة الإسلام بغيره من الديانات الأخرى. ويؤكد أن تباين المذاهب وتعددها مرجعُهُ إلى الاختلافات الفردية بين مؤسسيها من جهة، وإلى تكويناتهم الجماعية وأوضاعهم الاجتماعية وخلفياتهم التعليمية من جهة أخرى. وأن كلًّا منهم له مهمة يؤديها. وهذا المنظار يستوعب كل تلك الاختلافات ولا يستبعد واحدًا منها، طالما أن الجميع يقرون بأسس الدين وأصوله العامة.

وموضوع الاجتهاد الثاني، يدخل في مسائل «أصول الفقه» ويتناوله أستاذنا من زاوية: «خصائص الثبات والتغير» في الشريعة الإسلامية.

ويبدؤه بالتمييز بين «الشريعة»، وهي إلهية مُنَزلة وثابتة ومطلقة من حيث الزمان والمكان، و«الفقه»، وهو عمل بشري يطرأ عليه التغير بحسب الزمان والمكان والحال. والجديد الذي يقدمه هنا - وهو النظر إلى أن عهد الصحابة الكرام - يكتسب أهميته من قيمته التشريعية الأصولية، وبخاصة ما نقل عن الصحابة من إجماع، وأن ما نستخلصه من عهد الصحابة من أصول إنما يتعلق بما يعتبر لدينا نصوصًا وأحكامًا ذات دوامٍ، وتعلو على نطا٢حكق الزمان والمكان، وشأنها في ذلك شأن سوابق التشريع. وهذا النظر جديد، وقد زاده أستاذنا شرحًا وبيانًا وتأصيلًا في كتابه «الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة والقانون الوضعي». والفرق بين ما ذهب إليه في هذا الموضوع وما سبق أن نبّه إليه بعض علماء الأصول بشأن «قول الصحابي» أو «عمل أهل المدينة» كمصدر من مصادر الاستدلال؛ هو أنه - حفظه الله - يعتبر «مرحلة الصحابة» - بأكملها - في حكم السوابق التشريعية، ومن ثم تدخل بهذا الاعتبار في حكم الدليل الشرعي، ومن ثم تندرج في أصول الاستدلال، وتخرج من كونها مجرد مرحلة تاريخية متحيزة زمانًا ومكانًا. ولا أخال الأصوليين التقليديين إلا متوقفين طويلًا عند هذا الاجتهاد الجديد.

أما موضوع الاجتهاد الثالث، فهو يتصل بمفهوم «التجديد» في الفقه، وبخاصة فيما عرف - قديمًا - بفقه «النوازل»، وذلك ضمن السياقات التاريخية والمجتمعية. والجديد في هذا الاجتهاد تعريفه للتجديد، وهو:

«كيفية استجابة الأحكام الشرعية ونظم الإسلام ودعوته للتحديات التي تواجه عقيدة المسلمين وديارهم». وفي رأيه أن التجديد لا يعني «إسباغ بردة الإسلام على ما نشاهد ونمارس من أوضاع المعيشة في حياتنا الراهنة». ثم يضع معنى التجديد على هذا النحو في سياق التحديات الكبرى التي تواجه مجتمعات الأمة، وأهمها: تحدي السيطرة الأجنبية، وتحدي التفتيت السياسي، وتحدي التبعية للأفكار والنظم الوافدة، وتحدي الضروريات المعيشية التي يجب أن تنهض بها مجتمعات الأمة. وفي رأيه، أن التجديد والاجتهاد في هذا الإطار لم يتوقف أبدًا؛ وإنما زاد ونقص، أو قوي وضعف. وضرب أمثالًا على ذلك من اجتهادات عددٍ كبير من روّاد التجديد الإسلامي في العصر الحديث ومنهم: الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد إقبال، ورشيد رضا، وحسن البنا، والمودودي، والكاندهلوي، وسيد قطب، وسعيد النورسي، وغيرهم.

وعلى هذا الأساس، يرسم أستاذنا ملامحَ «خريطة الفكر الإسلامي المعاصر» خلال القرنين الأخيرين في ضوء مفهومَيْن مركزيَّين، هما: التجديد الموروث، والتجديد الوافد. وهو يبرهن على أن التجديد النافع يجب أن يكون في إطار الموروث وأصوله المرجعية الثابتة من الكتاب والسنة. ويكشف - في الوقت نفسه - عن «زيف التجديد الوافد» في سياق الهيمنة الأجنبية الاستعمارية، ومحاولات اقتلاع جذور هوية الأمة الإسلامية تحت دعاوى التجديد والعصرنة.

وعلى هذا الأساس، قرأ الحركة السلفية للشيخ محمد بن عبد الوهاب قراءة جديدة، ووضعها في موضعها من جهود الإحياء والتجديد، التي عرفتها الأمة في تاريخها الحديث والمعاصر. وأترك للقارئ الكريم مطالعةَ تفاصيل هذه القراءة ومناقشتها بنفسه في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ثمة اجتهادٌ رابعٌ تجده في هذا الكتاب، يدخل موضوعُه في أصول النظام الاجتماعي والاقتصادي في الإسلام. وفيه يرى أستاذنا أن قيمتي: العدالة، والمساواة؛ تربطهما علاقة تراتُبِيّة تأتي فيها المساواة بين البشر كمقدمة لازمة وضرورية؛ لبلوغ مقصد أعلى وهدف أصيل وهو «العدالة». المساواة في جوهرها تعني الإقرار بوحدة الجنس البشري والتسوية بين الناس جميعًا؛ والعدالة تهدف إلى التعامل مع الواقع القائم، وتحقيق التساوي الفعلي فيه؛ فالمساواة في نظر العدالة «هدف» وليست مجرد اعتراف نظري بها. وفي ضوء هذا الفهم لعلاقة العدالة بالمساواة، يوضح أستاذنا كيف تسهم هاتان القيمتان في تشكيل النظام الاجتماعي والاقتصادي بالمعايير الإسلامية، وكيف يُبنَى على أساسهما نظام الحقوق الفردية والجماعية. ويقدم اجتهاداتٍ جديدةً في مسألتين لم ينقطع حولهما الجدلُ منذ عقود طويلة، وهما: مسألة الأقليات غير المسلمة، ومسألة المرأة في المجتمع الإسلامي.

أما موضوع الاجتهاد الخامس الذي تجده في هذا الكتاب، فهو

يتناول الإجابة على سؤال: كيف يمكن لمجموعٍ من الناس أن ينشط ويدير شئونه، ويدافع عن مصالحه ويحقق أهدافه؟ وتدخل الإجابة التي قدمها أستاذُنا في صميم الاجتهاد في بناء نظمِ ومؤسسات الدولة المعاصرة؛ وبخاصة المؤسسة التشريعية، والمؤسسة القضائية بفروعها المختلفة. وبعد المقارنة بين الممارسات التقليدية في التاريخ الإسلامي القديم، والنظم المستحدثة الوافدة، التي ارتبطت بنشأة الدولة الحديثة في مجتمعات الأمة الإسلامية؛ ينتهي اجتهاده في هذا الموضوع إلى الإقرار بوجوب الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات العامة والتوازن فيما بينها، مع إحلال القرار الجماعي/ الشورى محل القرار الفردي، مع وجوب صون إرادة الأمة واستقلالها في جميع الأحوال. وبتطبيق هذا الاجتهاد على محاولات الإصلاح المؤسسي والسياسي، التي ظهرت خلال القرنين الماضيَيْن، يحذرنا الحكيم البشري مما يسميه «الإصلاح المضلّ»، أو «الفاسد»، ويضرب عليه مثالًا بمحاولة «مدحت باشا» للإصلاح الدستوري في عهد السلطان «عبد الحميد»؛ حيث تجاهلت «الديمقراطية» التي دعا إليها «مدحت باشا» إرادةَ الأمة، وصارت بابًا رسميًّا للتدخل الاستعماري في شئون الدولة العثمانية؛ حتى زالت من الوجود بعد أن جرت بها كلُّ محاولات الإصلاح باسم المحافظة عليها!.

ليس لي أن أظل طويلًا في «حضرة هذا الكتاب»، وهذا ليس زهدًا في المكث في حضرته، وإنما خشية أن أقتطع جزءًا من وقت القرّاء الكرام قبل أن يكونوا بأنفسهم في حضرته. ولأنني أيضًا أطمع في أن

أطيل المكث في حضرة أستاذنا الحكيم البشري؛ الذي أقرُّ وأعترف أنني ما من مرة عزمت أن أكون في حضرته في بيته العامر إلا ونويت ألا أخفِّف(!). وكم مكثت في حضرته وأطلت عليه، وأثقلت وغنِمْت منه مغانمَ كثيرة. وكم غمرني بسعةِ صدره وسماحته. وكنت كلما حاولت إثناء نفسي عن الإطالة، وكلما عزمت على إلزامها بوجوب التخفيف على غير رغبة مني؛ وجدتني ملتزمًا نيتي المبيَّتة، وأنا أردد بيني وبين نفسي.. «سعيدٌ، من كان في حضرة الحكيم البشري».

وقبل أن أنصرف من هذا التقديم: أجدُ أن من حقه عليَّ، ومن واجبي تجاهه؛ أن أعترف بأنني غامرت بكتابة هذه الكلمات رغم معرفتي بقصوري عن أداء هذه المهمة التي شرَّفني بها، ولكنني تلقيْتها بيد الامتنان على سبيل «التكليف والتشريف» معًا. وأغراني بالإقدام على كتابة ما كتبتُ حسنُ ظنّه بي.

فاللهم اجْزه عمّا قدم، وعنّا، وعن المسلمين، وبني آدم؛ خير الجزاء وأحسنه.

هذا، والله تعالى أعلى، وأعلم.

إبراهيم البيومي غانم
القاهرة
29 من شعبان 1437 هـ
5 من يونيو 2016م

(1) التصور العقيدي في الإسلام [1]



(1)

الدينُ كما يعرِّفه المفكرون الإسلاميّون، هو وضعٌ إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات.

وللدكتور محمد عبد الله دراز، تعريفٌ أكثر تفصيلًا وشرحًا، فيقول: إن الدين من الناحية الموضوعية هو جملة النواميس التي تحدد صفات الذات الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها. ووفقًا لهذا التعريف؛ تختلف الأديان بعضها عن البعض – إن اختلفت – في أي من المجالين السابقين، تحديد صفات الذات الإلهية والتصورات الأساسية للذات الإلهية، أو تحديد القواعد الأساسية

---

(1) كانت هذه المادة.. عبارة عن مقررٍ دراسـيٍّ، بجامعة الخليج العربي، (محاضرات)، وهي غير منشورة في صورة كتاب مستقل؛ كانت للطلبة فقط.

لعبادة الله سبحانه. ومثل الاختلاف في الصفات، ما تراه من فارقٍ عميق بين التصور الإسلامي للوحدانية المطلقة لله - تبارك وتعالى - وبين التصور المنتشر بين المسيحيِّين من أن الله واحد، ولكنه يظهر في تصورات ثلاثة.

أما الدين من الناحية الذاتية النفسانية لدى المؤمن، فيوضحه الدكتور دراز - رحمه الله -، بأنه اعتقاد الإنسان بوجود الذات العلوية الغيبية التي لا يمكن العلم بكنْهِها، وإنما يمكن إدراك آثارها، والاعتقاد بما لها من مطلق القدرة والاختيار. وأن هذا الاعتقاد يبعث على مناجاة الذات الإلهية في رغبةٍ ورهبة وفي خضوعٍ وتمجيد، وأنها واجبةُ الطاعة والعبادة.

والحقيقة الموضوعية هي الحقيقة أو الوجود القائم خارج النفس الإنسانية ومستقلًّا عنها، وهو والوجود الذي لا يتغير باختلاف نفوس البشر ورؤيتهم. بينما الناحية الذاتية فمقصودٌ بها انعكاس الحقيقة الموضوعية في شعور الإنسان وعقله.

وبالنسبة للمسيحية والفلاسفة والمفكرين الغربيين، فإذا كان بعضهم يضع تعريفًا للدين يقارب تعريف المسيحيين له؛ إلا أن كثيرًا من التعريفات تفترق في عنصر واحد، أو عناصر عدة عن التعريف الإسلامي.

فمن قال منهم: «إن الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله»؛ غفلَ عن أثر الدين في السلوك والمعاملات. ومن قال: «إن الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية»؛ لم يبين

الوجود الموضوعي لمصدر تلك الأوامر. ومن ذلك يبين أن التعريف الإسلامي يتميز بشموله عناصر الإيمان الديني كافة، من حيث الوضع الإلهي ونطاق الواجبات الإنسانية.

إن الدين يقتضي خضوعًا وامتثالًا لما ندين به. ولكن الخضوع والامتثال وحدهما لا يكفيان؛ لأننا نخضع ونمتثلُ لقوانين الكون وللسنن التي توجد في الطبيعة، دون أن يعني ذلك أننا نشعر شعورًا دينيًّا تجاهها.

إن الخضوع والامتثال الديني فيه رضاءٌ وقبول، وفيه مشيئة الاختيار لهذا الخضوع.

ولكن هذا الخضوع والرضى لا يكفي كذلك، فإننا نخضع بالرضاء والقبول لقيم نقدِّسها، ونقبل الانصياع لها، مثل: الشرف، والكرامة، وغير ذلك مما يعتبر معاني عقلية مجردة يمكن أن يكون الإنسان هو الذي أوجدها. ولذلك؛ فليس هذا من نوع ما يعتبر دينًا؛ لأن الدين يشمل الخضوع بالرضاء، ولكنه رضاء لحقيقة موجودة خارج نطاق المشاعر الإنسانية والأفكار. حقيقةٌ ذاتُ وجودٍ مستقل قائم بنفسه. حقيقةٌ موضوعية.

إلى هذه المرحلة من التسلسل المنطقي، لم يفترق المؤمن بالله عن المادي بعد؛ لأن المادي يمكن أن يرتضي الخضوع لحقيقةٍ مستقلة عنه. وهنا، يرد الفارق الحاسم بين المؤمن بالله - سبحانه - وبين من

يعتقد بأن المادة هي أصل الكون والحياة. هذا الفارق، يتعلق بأن ما يدين به المؤمن إنما هو موجود غيبيٌّ لا يقع عليه الحس ولا تدركه الأبصار، وإنما تدركه القلوب والعقول. هو وجود غيبي فيما وراء الطبيعة ليس من جنس الطبيعة المادية المنفعلة، وهو ما يستحيل على أي إنسان أن يعرف كنهه وجوهره، وإنما يدركه بالعقل من خلال آثاره. بينما أن المادي يرى تلك القوى هي قوى الطبيعة، ومن جنس ما يستطيع أن يعمل فيه أدوات بحثه لمعرفته. وهنا، يظهر الفارق الحاسم في الموقف؛ لأن الدين يقتضي الإيمان بالغيب. ويدخل في هذا النطاق الغيبيّ: الملائكةُ، والجنة، والنار، والحساب، والبعث بعد الموت.

كما أن الذات الإلهية تتمثل في قوة عاقلة تقصد ما تفعل، وهي ذات إرادة ومشيئة، ولها اختيار وتدبير وتصرف غائيّ، أي تصرفٌ مقصود في أسلوبه وأهدافه وآثاره، وهي قوة مطلقة لا يحدها حد ولا يقيدها قيد، إلا ما تفرضه هي من النواميس، وما تسنُّه من الأسباب لاتساق الكون ونظامه. وأفعالها تصدر عنها بمحض إرادتها. ثم هي قوة معنية بشئون العالم والبشر. فهي ليست منعزلة ولا بعيدة عن أحوال الخلق، ولكنها معنيّة بهم، وتستمع لمن يدعوها منهم، وتستجيب لهم رفضًا أو قبولًا.

علينا أن نعرف أن الدينَ جامع كبير، هو جامع معدٌّ لأن يسع الخلق أجمعين، رغم كل ما يفرق هؤلاء الخلق من صفات فردية وجمعية، ورغم ما يندرجون فيه من تصنيفات وفئات وشعوب وطبقات وألوان وألسن

ولهجات وأزمان وأصقاع. فهو يسع العربيَّ والفارسي والهندي والزنجي والأوروبي وغيرهم كثير، وهو يسع العامل وصاحب العمل، ويسعُ كلَّ صاحب لغة، وكل صاحب لهجة، ويسع من عاش من ألف عام، ومن يعيش الآن، ومن يعيش بعد ألف عام، ويسع من في المشارق ومن في المغارب.

هو كلمة الله – سبحانه – بموجب كونه الخالق إلى الناس كافة بموجب كونهم المخلوقين. والقرآن نصٌّ يأتي من اللازمان ليحكم الزمان، ويرد من اللامكان ليحكم المكان. ويأتي من خارج المجتمع ليحكم أسس حركات المجتمع، وإن تغيرت نظمُه وأوضاعه.

إن الدين بهذا، يأتي من المطلق ليحكم النسبي، ويرد من الثابت ليحكم المتحرك. والثبات في هذا السياق لا يعني السكون، ولكنه يعني الدوام أي الوجود والبقاء المستمر. ومن ثم، فالدين دائمٌ يحكم المؤقت والمتغير.

وأن التوقيت والتغيير في الحياة الدنيا هو ما يقتضي الحركة التي تحتوي التغيير، إلا أن ذلك يعني خروج الحركة عن نطاق محكوميتها وخضوعها للذات الثابتة السرمدية جلَّ شأنها. وأن حركة الأجرام السماوية وحركة المجتمعات الإنسانية وحركة البشر؛ كلُّ ذلك يرد من كونها نسبية، والتغير يطرأ عليها فيئول من حال إلى آخر، ومن وضعٍ إلى غيره، يرد ذلك بموجب ما تتسم به من نقص واحتياج، فالكاملُ لا يلحقه التغيير ولا التعديل، والسرمدي الدائم لا يئول من حال لحال، ومِنْ مَنْ وضع لغيره.

ثبات المعبود الخالق – جلَّ شأنه – يسع كلَّ نسبي بموجب كون المعبود مطلقًا، وهو يسع كلَّ تغيير بموجب كونه الكمال.

ونحن نذكر قول عمر بن الخطاب – رضي الله عنه –، أننا نفرُّ من قضاء الله إلى قضاء الله. وهو قول فيه فقهٌ أصيل؛ لأنه يضع فهمَنا لقضاء الله بحسبانه قضاءً موسعًا ينفسح لحركة الخلق والأكوان والمجتمعات والبشر، ويستوعب كلَّ ما يرد عليهم من تغيير وتبديل، ويشمل كلَّ ما هم عليه من تعدد وتنوع واختلاف. كلُّ ذلك حادثٌ، ويحدث في نطاق الهيمنة الإلهية وفي نطاق قدر الله وقضائه. ونحن نقصد بالتنوع والاختلاف بين الظواهر والأشياء في المكان، ونقصد بالتغير الاختلافَ بين الظواهر والأشياء في الزمان. بمعنى أن كلًّا من التنوع والتغير، إنما يرد منسوبًا للزمان والمكان في إطار شمول الهيمنة الإلهية وسرمديتها المستوعبة كلَّ ما نسميه زمانًا ومكانًا.

بهذه النظرة وهذا الفهم، يمكن أن ندرك أن الناس تقترب من الدين الواحد اقترابًا تتنوع تصوراته تنوعًا نسبيًّا، وتتفاوت مثيراته وتوجهاته، وتتباين دوافعه وأحواله. وكلُّ ذلك في نطاق الضوابط الدينية الواحدة، وفي حدود ما تسمح به أسس الدين وأصوله. بمعنى أن ثمة أسسًا للدين وأصولًا عامة واحدة وهي الإيمان بالله وحده، وبمحمد رسولًا لا نبي بعده، وبالقرآن كتابًا منزلًا، وبالملائكة والرسل والأنبياء والبعث واليوم الآخر، وبوجوب اتّباع ما أمرنا الله به في الكتاب وسنة النبي الشريفة.

في هذا النطاق، تتنوع مواقف الناس وأحوالهم واستجاباتهم، وتختلف وجهات انجذابِ كلٍّ منهم لأي من عناصر الدين وخصائصه، وتتعدد فيهم جوانب الاهتمام به.

فمن الناس من يؤكد على الجانب التعبدي من صلاة وصوم أكثر مما يؤكد على غير ذلك من جوانب. ومنهم من يتوجه لله بالشوق والوجد المشبوب، ومنهم من يثيره الجانب الفكري الباحث في أصول العقيدة، ومنهم من يصرف غالبَ همِّه في جانب الأحكام الاجتماعية والمعاملة بين بني البشر، ومنهم من تحركه الاستجابة لنداء النهوض بجماعة المسلمين بالنشاط السياسي. وهذا التنوع لا يتعلق بالبشر من حيث هم أفراد فقط، ولكنه يتعلق بهم من حيث هم جماعات وحركات فكرية وروحية وسياسية واجتماعية وتعليمية. «ولكلٍّ وجهةٌ هو مُوَلِّيها». «لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجًا». «ولكلِّ قومٍ هاد».

ونحن نجد القرآن الكريم قد استجاب لكل أولئك ولغيرهم، ومدَّ لهم حبالَ العون، وأفسح في العطاء والاستجابة لكلٍّ وجهة. فنجد الآياتِ التي تشير إلى الإعجاز في خلق الطبيعة، وآيات تشير إلى الإعجاز في تقرير الأحكام، ونجد الخطابَ القرآني يتوجه إلى كلٍّ من وجهات البشر في شئون العبادات والسياسة، وغير ذلك. والقرآن يخاطب كلَّ هذه الوجهات؛ لأنها في الواقع وفي الحياة تتكامل؛ لتكمل جوانب العقيدة بين الناس، ولتضع أسس النظم المترابطة، وأسس بناء الإنسان من جوانبه المختلفة.

وللإسلام قدرة فريدة على مخاطبة مختلف المستويات الثقافية والذهنية، ومختلف مراحل العمر في الإنسان المدرِك المميز. فهو يخاطب العلماء والمثقفين وجمهور المتعلمين والأمِّيِّين على سواء. وكلٌّ من هؤلاء يستجيب لوجهٍ من وجوه الخطاب، ويتمثل منه ما يكفيه ويهديه. ذلك أن العلاقة هنا علاقة معبود وعابد، وهي علاقة حميمة ووثيقة ولصيقة، بحيث أن الفروق بين الناس مهما اتسعت أو عمقت؛ فهي لا تكاد تُبين إزاء علاقتهم جميعًا بالله. وإذا جاز أن نضرب مثلًا هنا بمثل ما ضرب القرآن مثلًا لنور الله بالمشكاة؛ فإن اختلاف مستويات الأبناء لا تكاد تُبين إزاء علاقتهم بأمهم، وقد يتنوع المذاق مع مراحل العمر، ومع تنوع صفات الأبناء، لكن تبقى العلاقة صميمة واحدة، ولغة الخطاب وثيقة متكافئة، مهما اختلفت مفرداتها.

ومن جهة أخرى، فإن الفوارق الصغرى تزول إزاء الفارق الأكبر، وأيًّا كانت التنوعات بين خلق الله من البشر، فهي لا تُبين وتؤول إلى العدم إزاء علاقتهم بالخالق الصانع المعبود. ذلك أنهم يتوجهون إلى الله بموجب كونهم خلقًا وبشرًا وعابِدِين. وهذا مَفادُ القول إن الدين فطرة.

من هذا جميعه يظهر أن واحدية الدين تسعُ التنوع والتغير في الإطار المقدور لأصول الدين وأسسه. وأن هذا التنوع والتغير في هذا الإطار لا يتنافى ولا يشكل إزاء العلاقة بالمعبود عز وجل، بمعنى أنه اختلاف لا تنشأ معه مشكلة ما إزاء العلاقة الدينية. وما من علاقة يعرفها البشر تتسع لهذا

الأمر وتفسح للتنوعات والتغيرات والتحركات في إطار الهيمنة الواحدة والثبات والدوام، ما من علاقة تتسع لهذا كله؛ بمثل ما يتسع الدين.

ونحن في عبوديتنا لله، نفهم كيف يتنوع البشر أفرادًا وجماعات، وكيف يتغيرون أحوالًا وأوضاعًا عبر الزمان، في إطار أصول الدين وأسسه. ونحن في هذا الإطار، علينا أن نتحلى بالحرص على التحمل وعلى حسن التقبل.

***

ويقودنا هذا إلى النقطة الأخيرة من هذه المحاضرةفي هذا المقام، فإن هناك مذاهب وآراء وفِرَقًا كثيرة عرفها، ويعرفها الإسلام في تاريخه الطويل العريض، الباقي طولًا وعرضًا بإذن الله. ونحن اليوم عندما ننظر إليها معًا ونضعها إزاء بعضها البعض؛ نجد الخلافات كثيرة بينها، وقد يؤثر ذلك على نظرتنا للعقيدة الإسلامية من اتساق وثبات.

في حين أنه ما دامت هذه المذاهب والآراء والفرق مُنضوية تحت لواء الإسلام وأسسه العقيدية، فيجب علينا أن نتدبر في الظروف التاريخية التي أوجدت كلًّا من هذه المذاهب والآراء. إن أي كيان عقدي حيٍّ عندما يجد له وجه تحدٍّ من وجهة معينة؛ فهو إنما يواجه ذلك بأن يشد بعضه بعضًا وتتداعى سائر أعضائه تحشد قواها، وتتجند إمكاناتها لرد الغائلة، ودفع التحدي الذي يواجه جوانب محددة من جسم المجتمع أو العقيدة.

إن أي بلد تواجَه بغزو عسكري مثلًا، إنما تحشد كل قواها الإنتاجية والعلاجية والتعليمية؛ لرد الهجوم ودفعه، فيجند العمال والفلاحون، وتتدفق الأموال لشراء السلاح، أو إنتاجه، وتتحول المصانع إلى إنتاج ما يلزم الحرب أولًا، وتتحول المستشفيات المدنية إلى مستشفيات عسكرية، وتتحول المدارس إلى معسكرات للتدريب.. الخ. ونحن عندما ننظر إلى هذه النزعة العسكرية في ظرفها التاريخي، نراها نزعة طبيعية لابد منها. ولكننا إذا عزلناها عن هذا الظرف؛ فإننا في ظرف تاريخي مختلف، قد نفسرها على أنها كانت جنوحًا ضارًّا غير مفهوم. ومثال ذلك، عندما ننظر إلى حكم المماليك على مدى قرنين ونصف. وقد كان يتمثل فيهم - وقتها - حكم المؤسسة العسكرية في مجتمعات ذلك الزمان، قد ننعي على حال تلك الأيام، ونرى في ذلك شذوذًا غير سائغ، ووضعًا ضارًّا. ولكننا قد نفهم بعض أسباب الظاهرة عندما نعرف أن سبب هذه الظاهرة إن كان العصر وقتها عصر ردٍّ للعدوان الخارجي الذي استمر يتدافع على موجات متتالية عشرات من السنين، سواء من ناحية الصليبيين أو من ناحية التتار. وأن هذا مما دفع إلى التركيز الاجتماعي على المؤسسة العسكرية، ومما دفع إلى اعتلائها السلطة.

وبهذا المنهج، ننظر في مجال الكيان العقيدي العام للإسلام، فنرى - مثلًا - جماعة كجماعة المعتزلة وعلماء الكلام ظهروا في فترة، كان الجانب العقيدي يواجه الكثيرَ من حملات التشكيك الفلسفية من العقائد

والفلسفات الأخرى، فحدث هذا «البروز» أو «النتوء» المعتزلي الذي يؤكد على العقل ليواجه حملات التشكيك «العقلية»، يواجهها بسلاحها. وقد يكون في تأكيده على هذا الوجه مما أخلَّ لديه بالتوازن الواجب بين النص والعقل. ولكن ذلك معركة فكرية جرت، وكان لها رجالها، وردُّوا الغوائل عن العقيدة من هذه الجهة، وأكسبوا الجسم الإسلامي لدى المؤمنين حصانة تجاه الهجمات الفلسفية. وانتهى هذا الدور، واستنفد المذهب وظيفته بنجاحه في أداء هدفه التاريخي لحماية عقيدة المؤمنين.

ثم نجد الحركة الصوفية - مثلًا - تقوم لتؤكد على الجانب الوجداني الروحي إزاء من يسميهم الإمام الغزالي «بالحدَّادين» الذين يبالغون في قصر التصور الإسلامي على ضبط القيام بالشعائر وضبط التعاملات. وهي بحكم قيامها بهذا الدور قد تؤكد عليه تأكيدًا مبالَغًا فيه؛ لتلفت النظر إلى الخلل الحادث، والحاصل أن الجسم العقيدي العام يصحح أوضاعَ نفسه، ويأخذ من كل دواء ما ينفعه في وقت الشدة حتى يعاود توازنه، فتقل الجرعة وتنضبط في حدود ما ينفع التوازن العام.

وهذا الوضع نفسه نلمسه في عصرنا الحاضر، بين نزعتي التجديد والمحافظة في ظروف واقعنا المعيشي. والأولى: تهتم بتفتيح الفقه الإسلامي على ما يستجيب لمتطلبات الحياة الحاضرة، والأخرى: تلتزم بالمحافظة لتدرأ عن العقيدة وأسسها وأصولها غوائلَ العدوان من العقائد والحضارات الأخرى. وكلٌّ منهما يقوم باستجابة واجبة

ليرد عن ثغور المسلمين الغوائلَ الآتية من ناحيته. وقد يبالغ البعض ويظن أن الصواب - مطلقًا - هو في موقفه، وهذا هو وجه التحفظ على هذا الموقف. فيتعين ألا نقف موقف التنافي إزاء بعضنا البعض، وإنما نعرف أن كلًّا يقف على ثغر، وأنها أدوار لازمة موزعة علينا لخدمة الإسلام. ونصحح مواقف بعضنا بهذه العقلية. تلك هي النظرة التكاملية التي يتعين أن نتسلح بها.

ونحن كلما أكدنا على التمايز العام لجماعتنا وحضارتنا وعقيدتنا إزاء غيرها؛ كلما خفتت حدة التمايزات والتنوعات الخاصة التي تنشأ بين المسلمين والمواطنين، أفرادًا وجماعات ومذاهب.

(2) الإسلام: الدين الخاتم والجامع للرسالات

الإسلام هو الدين الخاتم، فما معنى هذه الكلمة؟، أي ما علاقة الإسلام بالأديان السابقة عليه؟، وكيف حال البشرية من بعد، أي كيف يسير المسلمون بالإسلام بعد تمام نزول رسالة الإسلام؟. إن الله - سبحانه - أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة؛ فالإسلام بذلك هو الرسالة الخاتمة، لأنه الرسالة الكاملة. فما معنى كمال الرسالة؟، وكيف يمكن للرسالة الكاملة التامة أن تنفذ في بشر غير كاملين، ولن يكونوا كاملين أبد الدهر، وهم يؤولون ويصيرون من حال إلى حال على الدوام، وعلى مدى تاريخ البشرية في هذه الحياة الدنيا.

الإسلام اسم عام، استُخدم في القرآن الكريم بمعنى الأديان السماوية كلها. وهو اسم للدين الذي نادي به نبي من أنبياء الله. ومما يعنيه الإسلام عامة، التوجه لله - سبحانه - في خضوع مطمئن إلى ما ورد من عند الله، فهو تسليم النفس لله.

هذا الاسم العام للدين عامة، اختصت به الرسالة التي نزلت على محمد بن عبد الله - صلى الله عليه وسلم -، فصار «الإسلام»

مخصوصًا بالرسالة المحمدية، وصار معناه الخاص أنه مجموع القواعد التي نزلت من الله - سبحانه - على محمد، وأن اختصاص الرسالة المحمدية بالاسم العام فيه معنى الختم والإكمال، بحسبانه الرسالة التي استوعبت ما جاء قبلها، ولم يعد ثمة مزيد.

ولكي نراجع هذا الأمر يحسن أن ننظر في تسلسل دعوات الأنبياء وتعاقبها، ويمكن أن نلحظ من ذلك أن دعوات الأنبياء تشمل الدعوة لعبادة الله، مع حضّ الناس على الإقلاع عن رذيلة فشَتْ فيهم أو حضِّهم على محمدة تنقصهم. هكذا صنع «لوط» لما طَلب من قومه أن يمتنعوا عن الخبائث، وهكذا صنع «شعيب» لما أراد أن ينهي قومه عن نقص المكيال والميزان، وهكذا صنع «صالح» مع ثمود و»هود» مع عاد. تلازمت الدعوة لله المعبود وحده مع الدعوة لمكارم الأخلاق وحميد الخصال، وهذه الدعوة الأخيرة تبدو - أحيانًا - عامة، أو تبدو خاصة بآفة محددة قامت في مجتمع معين. وكانت الدعوة لعبادة الله وحده تفتق في عقل الإنسان ووعيه هذا المفهوم العام الشامل المطلق للمعنى المجرد للربوبية وللذات الإلهية. وكانت الدعوة لجميل الخصال تهيئ البشر لإمكانية بناء الإنسان الاجتماعي الذي يمكن أن تتكامل له مُثُل التعامل المتحضر والسلوك الخليق بمن استُخلف من الله في الأرض. هنا، نلحظ في تسلسل الدعوات الدينية، معنًى متصلًا عبر هذه الدعوات يهدف إلى تكامل الدعوات الدينية، من حيث الترقي

بالإنسان والإفساح من قدراته؛ ليصير لديه التهيؤ لإدراك معنى الربوبية على النحو المطلق المجرد الكامل، ولتصير لديه الصلاحية على تقبّل قواعد الأخلاق والسلوك الملائمة للحياة المتحضرة. فهي دعوات تلمَّست طريقها لكل قوم لتصلح فاسدًا وتقوّم معوجًّا، وهي بهذا تتوجه للبشرية كلها تضيف إليها رصيدًا عامًّا يترقى بها في مدارج الرقي، أي أننا نلمح هنا سلسلةَ تطور وحركةَ نموٍّ في الوعي الديني المتفتِّق، وفي السلوك الاجتماعي والتنظيم الاجتماعي المتماسك. لذلك نلحظ أن كل نبي كان يصدق بما سبق من دعوات، وبمن سبقه من أنبياء، ثم يضيف، وهكذا.

إننا إذا نظرنا إلى إدراك الإنسان ونموه وتطوره، نجده ينمو ويتطور من إدراك الملموسات إلى إدراك المجردات، ومن النظر إلى الخصوصيات إلى استيعاب العموميات، وكذلك ينمو الإدراك من المحدود إلى المطلق. فهو يدرك الشجر وآحاد الشجر، ثم يدرك الغابة، ويدرك أفراد الناس من حوله، ثم يدرك الوطن، ويدرك القلم والورق، ثم يدرك معنى العلم - وهكذا. هذا التطور في الإنسان لقِيَتْه البشرية في تاريخها العام. ومن هنا تعددت الرسالات الدينية، وتتابعت.

لقد كان أبو الأنبياء - عليه السلام - رسولًا ومعلمًا، ولقد استطاع - بما أتاح له الله من قدرة - أن يترسم «المنهج العقلي»؛ للوصول إلى الحقيقة الربانية، استطاع ذلك في عهد بعيد سحيق لم تكن البشرية

قد استشرفت إلى هذه القدرة الكبيرة، لذلك فإن «نهج إبراهيم» ظل يتبعه الأنبياء من بعد على مدى السنين حتى أمكن أن يتحقق كاملًا، وتستوعبه الجماعة في خاتمة الرسالات، الرسالة المحمدية.

إن الله – سبحانه – لا يتنزل برسالته إلا على من عقله مهيأ لتلقي الرسالة، أي تكون لديه القابلية للتلقي. وقد أوضح القرآن الكريم منهج القابلية للتلقي لدى إبراهيم عليه السلام. ظلَّ إبراهيم في الكون يبحث عن صانع للكون، استبعد الأصنام التي يعبدها قومه؛ لأنها مصنوعة من البشر، والمصنوع من البشر لا يصنع البشر. وافترض في الصانع فرضًا يبحث بها عنه. فالصانع لابد أن يكون أقوى وأقدر من المصنوع، والمصنوع هو هذا الكون المرئي جميعه. والصانع لابد أن يكون أكثر وجودًا من المصنوع. والفاعل المؤثر يجب أن يكون أعظم من المفعول في التأثير. وإذا كان المصنوع ذا حضور مستمر في الكائنات الموجودة في الحياة؛ فإن الصانع يتعين أن يكون دائمًا لا يغيب.

وبهذا الافتراض تقدم إلى ظواهر الطبيعة أو الظواهر المحسوسة يختبرها في ضوء افتراضاته، وأهم المرئيات ذات الأثر في ذلك هما الشمس والقمر، فاستبعدهما لأن ما فيهما من علو وقدرة ينقصه الثبات، لأنهما تغيبان. فلما استبعد المحسوسات جميعًا انتظر يتلقَّى، أي أنه كان بهذا قد تهيأت لديه القابلية للتلقي؛ إذ استشرف للقوة غير المحسوسة (أي التي لا يدركها الحس) وتوجه بهذا إلى عتبات الغيب.

وهكذا تنزلت عليه الرسالة. ثم بعد ذلك أراد أن يطمئن قلبه بأن طلب من الله أن يمكنه من أن يختبر «صواب التنزيل» عليه، فاستأذن الله - سبحانه - أن يُرِيَه كيف يحيي الموتى، واستجاب الله له لا ليطمئن عبده ورسوله فقط؛ ولكن ليكمل المنهج. منهج البحث العقلي، ثم يختبر صوابه بالتطبيق العملي من جديد.

وإبراهيم - عليه السلام - رسولُ منهجٍ ورسالة، وهو الحنيفية الأولى، لذلك لما ألقى به الكفار في النار؛ كانت عليه بردًا وسلامًا، فالنار لا تحرق رسالة، ولا تحرق مبدأ ومنهجًا، وتكون على المباديء دائمًا بردًا وسلامًا.

***

هذا النهج الإبراهيمي لم تستطع البشرية - في هذا الزمان البعيد - أن تتمثله وتستوعبه تمامًا، لذلك كانت العقيدة الصحيحة ما تلبث أن ينحرف بها البشر. ولم يزل الأنبياء يتتابعون برسالاتهم لتصحيح الطريق، ولتثبيت النهج. وفي هذا السبيل، نجد رسالة موسى ثم المسيح - عليهما السلام -.

وقصة موسى وبني إسرائيل في القرآن الكريم تُظهر لنا بوضوح إلى أي حدٍّ كانت عقول القوم تجد صعوبة شديدة في تلقي عقيدة التوحيد في تصورها المطلق المجرد، ووقائعهم مفصلة في القرآن، نعرف منها حدود استيعابهم الضيّق للفكرة المطلقة، وسرعة عودة

الكثيرين إلى الملموسات والمحسوسات، وواقعة السامري والعجل ذكَرَها القرآن، كما نعرف إلى أي حدٍّ كانوا يستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير، ونعرف إلى أي حدٍّ جاهدهم موسى – عليه السلام –، ودار معهم ينذر، ويحذر، ويهدي، ويطلب لهم طعام السماء، ونجاة الأرض، وغفران الله سبحانه. ونعرف أن الله الرؤوف الرحيم كان يتوب عليهم، ويرحمهم – المرة بعد المرة – ؛ لأنه سبحانه عليم بقدرة العقل البشري في هذه الحقبة من حقب نموه في مدارج الإدراك.

وبعد ذلك، يتتابع أنبياء بني إسرائيل يصححون ويقوِّمون، ويعيدون للرسالة نقاءها مما اعتراها، ثم يأتي السيد المسيح مصدّقًا لما بين يديه من التوراة، ويتنزل عليه الإنجيل. وقد جاء لا لينقض الناموس، وإنما يصححه. وبعد المسيح، بدأ يظهر – أيضًا – عنصرُ تجسيدٍ في التصور المسيحي للذات الإلهية. وكلُّ ذلك يرد في إطار مجاهدات العقل البشري وتهيئته لإدراك الموجود المطلق غير الحسي، ولإدراك الوجود المجرد المطلق لله سبحانه وتعالى؛ ليتحقق من بعد نهج إبراهيم عليه السلام.

أتت رسالة الإسلام في وقتٍ تهيأت فيه البشرية للإدراك العقلي المجرد لوجود الذات الإلهية، وذلك تتويجًا لكل المجاهدات الماضية التي مرت على البشرية عبر تاريخها الديني الطويل. أتت رسالة الإسلام في الضوء الساطع للتاريخ، فلم تلتبس بأية أساطير، وقد أتت في الضوء

الساطع للتاريخ بمعنى آخر أيضًا إذ هي الرسالة الوحيدة التي سُجِّل تاريخُها، وسُجِّلَت وقائعُها، بأدق التفصيلات الممكنة. والقرآن الكريم نزل على الرسول، ونطق به، وتناوله الحفَّاظ والكتبة، ثم جُمع ثم دُوِّن، كلُّ ذلك من أوله لآخره جرى في ضوء التاريخ أمام الأعين والأبصار. ووقائع الرسول والرسالة جرى لها كل هذا التوثيق التاريخي، بالرواية وبتحقيق الروايات والتثبت العقلي منها، وبالتدوين. لا أخالُ إنسانًا في التاريخ سُجِّلت وقائعه ودُوِّنت بمثل ما حدث مع محمد بن عبد الله - صلى الله عليه وسلم -.

اكتملت للإنسان أدواتُ التثبت العقلي والتوثيق، كما اكتملت له الأدوات العقلية التي تمكنت من إدراك الوجود المطلق تمام الإطلاق، المجرّد كلَّ التجريد، المنزَّه كامل التنزيه لله سبحانه. وبهذا بلغ الإنسان رشدَه، واكتمل له تبليغ السماء بالرسالة الخاتمة التي تصاحب الإنسان من بعد، ما دام على ظهر الأرض.

وباكتمال تهيؤ العقل البشري للتقبل والاستيعاب للحقيقة الإلهية في وضعها المطلق المجرد المنزه، بهذا الاكتمال؛ صار الدين متينًا على الأرض، وفي عقول البشر وقلوبهم، صارت حدود العقيدة - عقيدة التوحيد والتنزيه - مدعومةً راسخة. وقَوِي الكيان المركز للعقيدة، وقوِيَت أطرافها وضوابطها الفاصلة لها عمَّا عداها. متى جرى ذلك؛ أمكن لهذه العقيدة أن تضم داخلها بعضًا من التنوع المذهبي تتفاعل

أطرافه مع بعضها البعض دون أن يؤثر في أصول العقيدة وحدودها الفاصلة. وهو تنوع يجري به مزيد من التأكيد على أي من العناصر التي تترابط في إطار التصور العقيدي.

لذلك اتسعت العقيدة الإسلامية لعديد من المذاهب، تنوعت بتنوع الأزمان والبلاد على مدى التاريخ، واستطاعت العقيدة أن تطرد بحسمٍ وحزم ما خرج من الفرق عن الأطر المبنية لأصول المعتقد الإسلامي كالبهائية والقاديانية وغيرها، واستطاعت أن تستبقي بهذا الطرد الجماعةَ الإسلامية كاملةً داخل إطار النسق العقيدي الإسلامي الصحيح، واستطاعت من جانب آخر أن تستبقي ما يعتبر من التنوعات المذهبية داخل الإطار الجامع للعقيدة الإسلامية، ومن هذه التنوعات ما تجده من مذاهب السنة والشيعة والصوفية وغير ذلك كثير، وهذا كله على مدى خمسة عشر قرنًا من الزمان؛ مما يدل على حيوية الجسم، ورسوخ البناء - أدامهما الله.

نقطة أخرى، هي أن الدعوة الإسلامية بصيغتها الخاتمة، قد آلت إلى إنسانٍ مكتملِ الرشد، وهي قد انفسحت صياغاتها الفكرية وانفسحت أحكامها لكي تتسع لما يمكن أن يطرأ على الإنسان فردًا أو جماعة من تغيرات الزمان والمكان. وصار الإنسان الرشيد يحملها أمانةً يعالج بها شؤون دنياه المتغيرة ويتجدد بها، وصار علماء المسلمين - وهم رجال من الرجال، ليسوا أصحاب رسالة ولا وحي - صاروا كأنبياء

بني إسرائيل في عملهم على حفظ أصول العقيدة، وتصويب مسارها، وتجديد أحكام الفقه الآخذ عن شريعة الإسلام، بما يتمشّى مع ما يطرأ على واقع الحياة من أحوال. أي صار لفقه الإسلام القدرة على التجدد الذاتي.

وقد جرى ذلك عن طريق أن العقيدة في إطارها المتماسك الرصين، قد استطاعت أن تستوعب كلَّ ما أتت به العقائد السابقة من تصوراتٍ وقيمٍ ومُثل. وهي - بهذا الاستيعاب - أوجدت صيغَ التوازن بين كلِّ ذلك.

فمثلًا، نجد أن الشريعة اليهودية قد عُنيت بوضع المبادئ الأوليَّة للسلوك الإنساني، لا تقتل لا تسرق.. الخ، واتخذت طابع الحقوق العامة. وهي بهذا وضعت ما يمكن تسميته بأسس الضبط الاجتماعي، وأسس تنظيم الجماعة. وكانت وسيلتها في ذلك هي الجزاء العقابي: العين بالعين، والسن بالسن.. الخ. ولكن بناء الجماعة لا يقوم بهذه القواعد الحاكمة وحدها، ونظامه لا يكفله العقابُ المادي فقط. وإنه ما بقي ضمير الإنسان غير منقادٍ لما لم يعتبر مكارم الأخلاق، وغير منضبط على التعامل الاجتماعي الودود، وغير متقبل للآخرين كشركاء وأنداد، ما بقي ضمير الإنسان غير متأثر بهذه القيم؛ فلن يصلح العقاب وحده لكفالة نظام المجتمع، ولا لكفالة أمن أفراد هذا المجتمع.

لذلك جاءت المسيحية تؤكد على النقيض، فهي تحضُّ الناس على أن يحبوا أعداءهم، وأن يباركوا لاعنيهم، وهي بالنسبة للعقاب تحضُّ على التسامح، وتطالب المؤمن بألا يرائي، وأن يحسن إلى من يسيء إليه، وطالبته بالرحمه والإيثار والإحسان، فصرفت أغلبَ همِّها إلى بناء الفرد من داخله، وتنمية ضميره.

ثم تجيء شريعة الإسلام؛ لتستوعب كلا التوجُّهيْن، وتجد أن صلاح الفرد والجماعة هو في الجمع بين الطريقين؛ فأقامت الرادع الاجتماعي بالقانون وبالعقاب المادي، وأقامت الرادع النفسي بالمودة والتسامح، وأوجدت الصيغة المناسبة لبناء المجتمع وتنظيمه، ولبناء الفرد داخل هذا المجتمع. فنجد أن الله يأمر «بالعدل والإحسان». والمسلم هو من «آمنَ وعمل صالحًا»، والعبادة صلاة وفعلٌ للخيرات أيضًا.

بهذا يستوعب الإسلام كلًّا من القانون كضابط اجتماعي، والأخلاق والوجدان كضابط فردي نفساني، ويقيم توازنًا بينهما. وهنا نجد الإسلام جامعًا يجمع حركتين، هما الفقه والتصوف، الأولى حركة للظاهر، والثانية حركة للباطن، الأولى لضبط القانون، والثانية لضبط الأخلاق. فالإسلام في إطاره العقيدي المتماسك يضم أنساقًا فكرية فرعية تعمل في داخله، ويكتسب من حركتها حيويته وتجدده الفكري في عقول المؤمنين به وقلوبهم. ومن خلال حركة هذه النظم

الفكرية الفرعية بداخل الإطار الإسلامي، يجري التأكيد على العنصر أو العناصر التي تلائم متطلبات الظرف الذي تمر به جماعة الإسلام، ففي أوقات الحروب - مثلًا - يقوى الجانب الصوفي الوجداني الذي يحمس الناس للفداء والنهوض وبذل النفس. وفي أوقات الاستقرار الاجتماعي، يزداد التأكد على الجانب الآخر؛ لتتضح أصول التعامل بين الناس، وهكذا.. الخ.

فالإسلام هو الدين الخاتم؛ لأنه الدين الجامع.

(3) " خصائص الثبات والتغير في الشريعة الإسلامية

عندما نتكلم عن الشريعة الإسلامية وصلاحيتها للزمان والمكان، يتعين علينا أن نميّز بين أمرين: أولهما الشريعة الإسلامية، وثانيهما الفقه الإسلامي.

والشريعة الإسلامية هي الأحكام المنزلة من الله - سبحانه - على نبيه محمد بن عبد الله، والتي وردت في القرآن الكريم وفي السنة الصحيحة. والقرآن هو كلام الله المنزل على نبيه محمد، والذي يضمّه المصحف من سورة الفاتحة إلى سورة الناس، والذي انتقل إلينا بالتواتر جيلًا عن جيل، محفوظًا من أي تغيير أو تعديل، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾كَانُوٓاْ والسنة هي كل قول أو فعل، أو تقريرٍ ورَدَ عن رسول الله، وكان مقصودًا به التشريع والاقتداء.

والقرآن كله ثابت ثبوتًا يقينًا لا يأتيه الشك أبدًا، والسنة منها ما هو ثابت ثبوتًا يقينًا لنزولها إلينا بالتواتر، مثل حركات الصلاة وعدد ركعات كل منها، ومنها ما يثبت بالظن الراجح، أي ثبوتًا أقل من ثبوت القرآن والسنة المتواترة. ونصوص القرآن والسنة بعضها قطعيُّ الدلالة

لا يرد الخلاف بين العقول حول الحكم المقصود من النص، مثل نصيب الزوجة في ميراث زوجها، وبعضها ظنيُّ الدلالة، أي يمكن أن تتباين العقول في إدراك معانيه.

وأحكام القرآن والسنة لها وضع إلهي، وهي لا يطرأ عليها تغييرٌ ولا تبديل. وهذه الأحكام هي المقصودة بالشريعة الإسلامية، وهي تشمل جملة ما يتضمنه الإسلام من أصول حاكمة للعقيدة الإسلامية، وللعبادات، ولمعاملات البشر.

والفقه الإسلامي، هو اجتهادات البشر في إدراك أحكام الشريعة، وفي استخلاص المعاني المقصودة ووصل تلك الأحكام بأحوال البشر في كلِّ بيئة، أي هو اجتهادات العلماء في إدراك معاني النصوص، والتفريع على الأصول العامة الواردة بالقرآن والسنة، وتطبيق النصوص الثابتة التي لا تتغير على أحوال البشر المتنوعة، ووقائعهم المتغيرة مع تغير الأزمان والأمصار. وهذه الاجتهادات ذاتُ وضعٍ بشري تحتمل الخطأ، وتحتمل التغير والتنوع مع اختلاف البيئات والأحوال. وهي كلُّها تتعلق بتفاصيل الأحكام وبفروع المسائل.

هذا فارق نظريٌّ يتعين أن نلحظه - بدقة - عند نظرنا في الأحكام، وعندما نتدبر عنصر الثبات فيها، ووجوه التغير والاختلاف.

فالشريعة ثابتة، وهي ذات وضع إلهي، وأحكامها ونصوصها ليست تاريخية، بمعنى أنها ليست نتاجَ تاريخ الإنسان، وأنها ليست من

الأحداث التي تُرَد إلى أسباب حادثة، وتتغير بتغير أحوال البشر عبر مراحل التاريخ. والفقه من حيث اجتهاد الفقهاء والمفكرين يمكن أن يرد عليه التنوع والتغير بتغير الزمان والمكان. فهو ذو وضعٍ تاريخي واجتماعي، كما يرد عليه احتمال الخطأ؛ بحسبانه من جهد البشر.

إذا نظرنا إلى عهود الإسلام في تاريخنا منذ بُعث النبي بالرسالة حتى يومنا هذا؛ نجد أن هناك عهدًا ليس كالعهود، وهو يتميز عنها تميزًا جوهريًّا، وذلك هو عهد الرسالة وما تلاه في زمان الخلفاء الراشدين، تلك الفترة التي لا تتجاوز نصف القرن بكثير.

الفارق الأساسي بين عهد الصدر الأول هذا وبين ما تلاه من عهود، يتعلق بأن العهد الأول هو عهد «الشريعة»؛ أي عهد تأصيل الشريعة، بينما أن كلَّ ما تلا ذلك من عهودٍ فهي عهد «تطبيق الشريعة» أي عهود الفقه.

العهد الأول: هو الذي يتضمن في الزمان المدة التي نزلت فيها الرسالة السماوية، قرآنًا وسنة، وهي مدة البعثة النبوية التي نزل فيها القرآن منجَّمًا على ثلاث وعشرين سنة، وهي مدة حياة الرسول بما شرّع وسنّ. وهي كذلك مدة العمل الأول للصحابة، الذين نقلوا إلينا بأعمالهم ما أخذوه عن النبي عليه الصلاة والسلام.

هذا العهد هو الوعاء الزمني الذي أنزلت فيه أصول الدين، واستخلصت فيه أحكامه. فهي فترة التنزيل بالنسبة للقرآن، وفترة

صدور السنة عن النبي. ثم هي – أيضًا – الفترة التي جُمع فيه القرآن وحُفظ، وهي كذلك الفترة التي تشكلت فيها الحلقة الأولى من حلقات الأسانيد بالنسبة للسنة النبوية؛ لأن السنة المرفوعة كلها تتصل بالنبي عن طريق الصحابة، وغالب أحاديث السنة ظهر في هذه الفترة، أو في الأعوام القليلة التي لها. ومن ثم، فهي تشكل الحلقة الأولى الهامة في سلسلة ما انتقل إليها بالرواية والتدوين من أحكام الشريعة.

وهذا العهد نفسه هو عهد أعمال الخلفاء الراشدين، وهم – ومن حولهم – كانوا من صحابة الرسول المبرَّزين، وفيهم المبشرون بالجنة، وعهدهم قريب من عهد الرسول وحياته، لذلك كانت أعمالهم أقرب إلى ما نسميه اليوم «بالسوابق التشريعية»؛ لأن من أعمالهم من كانت دلالته تتجاوز حدود الدلالة التطبيقية، وتعلو بالفعل المؤدي إلى مستوى أنه دليل على قيام حكم تشريعي.

ونحن نعلم أن الشريعة الإسلامية، مصادرها الأصلية هي القرآن والسنة، ولها مصادر فرعية أخرى، وأول هذه المصادر الفرعية الإجماع، وأقوى الإجماع هو إجماع الصحابة، بمعنى أنه إذا اتفق الصحابة على حكم في مسألة، ولم يظهر معارضٌ فيهم لهذا الحكم؛ فإنه يصير في قوة الحكم الشرعي. ولهذا المصدر أهميته. وخاصة في موضوع الإمامة ونظام الحكم. وإجماع الصحابة إذ ينعقد فإنما ينعقد في هذه الفترة وما تلاها من أعوام قليلة، ويكون للعمل الذي يجتمعون

عليه قوة السابقة التشريعية.

لذلك، فإن هذا العهد لا ترد أهميته من كونه تجربة تاريخية، ولكن أهميته ترد من قيمته التشريعية الأصولية. وأن مقتضى النظرة الإيمانية أن ما نستخلصه من هذه الفترة من أصول، إنما يتعلق بما يعتبر لدينا نصوصًا وأحكامًا ذات دوامٍ، وتعلو على نطاق الزمان والمكان، وشأنها في ذلك شأن سوابق التشريع. والمقصود بالسوابق التشريعية أن تصرفًا أو قرارًا أو إجراءً ما، أو حكمًا يصدر من محكمة؛ أن أمرًا من هذا - إذا حدث في واقعة معينة - فنحن نستخلص من حدوث هذا التصرف أو القرار حكمًا عامًّا يعلو على ملابسات تلك الواقعة، ويصير له قوته الملزمة على الوقائع التي تحدث بعد ذلك، وتتوافر فيها الأوصاف ذاتها.

مثال ذلك عندما لم يوقّع عمر في عام المجاعة حدَّ السرقة، واستخلص الفقه من هذا التصرف أن من شروط توقيع حدِّ السرقة أن يكون المجتمع قد كفَلَ للناس ضروراتهم، وكذلك اجتماع الصحابة بالسقيفة فور وفاة الرسول، استخلص الفقه منه وجوب قيام الحكومة في الشريعة الإسلامية.

هناك بطبيعة الحال جانب تاريخي في هذا العهد، أي جانب لا يتعلق بالتشريع ولا بالشريعة الإسلامية أو تأصيل أحكامها، وهو كلما كان يصدر عن رسول الله بموجب صفته البشرية من حيث إنه إنسان يحيا حياة الناس، ومن حيث إنه يجتهد برأيه فيما يُعرض عليه من أمور، فكان يجتهد ثم

يعدل إلى الصواب إن تبين أن الصواب في غير ما اختار أولًا. أي في كل ما ليس مقصودًا به التشريع والاقتداء من أعماله - صلى الله عليه وسلم -. وكذلك اجتهادات الصحابة ومعايشتهم مما لا يظهر معه دليل أنهم إنما يتبعون سنة عن الرسول، أو يَصْدرون عن سنة الإسلام، والمقصود أن هذا العهد يضمُّ - فيما يضم - «الوعاء الزمني» لرسالة الإسلام، وأن ما به من نقاء وصفاء إنما يرد من هذا الوضع، ومن أنه كان «وعاء» النصوص. والنص - دائمًا - «مثال» يستمد مثاليته من ذاته، وليس من غيره، فهو قائد وليس مقودًا، وهو حاكم وليس محكومًا.

أما ما بعد ذلك من عهود وأزمان، فهي تاريخ من التاريخ، وما حدث فيها تجاربٌ من تجاربِ المجتمعات والبشر، وناسها وعلماؤها وفقهاؤها هم رجالٌ من الرجال، في كل أحوالهم وأوضاعهم. نحن ندرسهم، ونأخذ منهم العبرة، ونسترشد بما قالوا وفعلوا، ولكننا نأخذ من أقوالهم وأفعالهم، ونترك حسبما يتراءى لنا وجهُ الصواب ووجهُ المصلحة. وكلُّ إنتاج هذه العهود هو مما يُنسب للفقه وليس الشريعة. ولنا أن ندرس اجتهاداتهم من حيث ما استدلوا به من البراهين والأدلة، ومن حيث ما طبقوه بمراعاة مصالح الناس في أوقاتهم، ولنا أن نقارن ذلك بأحوالنا الآن. وذلك في إطار ما تفرضه أصول الدين وأحكام الشريعة من ضوابط وحدود، سواء لفهم النصوص والاستدلال منها، أو لمراعاة مصالح الإسلام والمسلمين، وذلك بغير التزام منّا بوجوب اتباعهم.

***

لكي نفهم القدرة الهائلة التي للشريعة الإسلامية على التجدد في فروعها مع المحافظة على أصولها؛ يمكن أن نتصور حركة سريان الشريعة الإسلامية على مدى القرن الهجري الأول.

إن المصدريْن الرئيسيَّيْن للشريعة وهما: القرآن والسنة، قد صدرا في مجتمع الحرمين مكة والمدينة، وهما بأرض الحجاز في أرض العرب، ثم مع الفتوحات الإسلامية ودخول الشعوب الأخرى في الإسلام؛ لم تمض بضعُ عشراتٍ من السنين حتى انتشر الإسلام، وانطبقت معه الشريعة الإسلامية في رقعة جغرافية تمتد من الهند شرقًا حتى الأندلس غربًا، ومن الجزيرة العربية جنوبًا حتى بحر قزوين شمالًا، وهي بيئات جدُّ متنوعة ومختلفة في لغاتها وتاريخها وعوائد أهلها وأعرافهم، فيها مجتمعات زراعية وفيها مجتمعات رعوية تعيش على الرعي، وفيها مجتمعات تجارية، وفيهم مسيحيون من أهل الكتاب، وفيهم يهود كتابيُّون أيضًا، وفيهم وثنيون، وفيهم ديانات مختلطة، وفيهم أجواء باردة، وأجواء حارة.. الخ.

هذا التنوعُ الهائل في كل ظرف وفي كلِّ عنصر من عناصر البيئة الجغرافية التاريخية الاجتماعية السياسية؛ بدأت الشريعة الإسلامية تنطبق فيها كلها، وتحكم كل أوضاع الناس، عقيدة وعبادة ومعاملات. واستطاع الفقهاء في فترة وجيزة أن يلائموا بين الأحكام الكلية للشريعة، وبين أوضاع تلك البيئات جميعها، مع المحافظة على أصول الشريعة

واحدة ثابتة، راسخة في الجذور، متنوعة الفروع.

هذا الاختبار التاريخي الواقعي للشريعة الإسلامية يُظهر مدى قدرتها على تمثيل أوضاع البيئات المختلفة، ومدى مرونتها في التصدي لكل هذه الظروف والأحوال المتغيرة مع محافظتها على الأصول ثابتة مَكِينة غير مختلَفٍ عليها. هذه القدرة الهائلة على الوحدة مع التنوع لم تكن مسبوقة في التاريخ، ولا أظن أنها تكررت بعد ذلك.

فأما ما سبقها، فنحن نعرف كيف انقسمت المسيحية كعقيدة وككنيسة بعد أن امتدت شمالًا حتى بلاد الروم وجنوبًا حتى شمال أفريقيا. وكيف كان الانقسام العقيدي يصل إلى حدِّ التكفير والاضطهاد وسفك الدماء. وأما ما تلا الإسلام فنحن نعرف ماذا جرى في ماضينا القريب من انقسام البلدان التي تدين بالشيوعية انقسامًا صار به كلٌّ منها (وخاصة الاتحاد السوفيتي، والصين) ينكر على صاحبه وصف الماركسية، وهو نوع من التكفير المتبادل. وليس هذا بسبب مهارة فقهاء المسلمين، فليس فقهاء المسيحية أو فقهاء الماركسية أقلَّ مهارة، ولكن السبب يرجع إلى ما تضمنته شريعة الإسلام المحفوظة المنزلة من قدرة فريدة على المحافظة على ذلك التوازن الدقيق بين الوحدة والتنوع وبين المحافظة والتجدد. ويسهل أن نقول إن ذلك كان بسبب أنها صيغت على أساس «إجمال ما يتغير من الأحكام، وتفصيل ما لا يتغير». ولكن يبقى الإعجاز في هذا الضبط الدقيق في التمييز بين ما

يتغير وما لا يتغير من أحوال الأفراد والجماعات، وهذا الضبط الدقيق لحدود ما يجمل من الأحكام وما يفصل منها. وهذه المعرفة الناصعة لما هو ثابت من أحوال البشر، وما هو متغير مع تغير ظروف البيئة.

قد يقال إن ثمة فِرَقًا نشأت، وحروبًا وصراعات سياسية قامت، وهذا صحيح، ولكن لم يحدث - بحمد الله - أن انقسمت الجماعة انقسامًا يؤدي إلى تكفير كلِّ قسم للآخر. وما حدث من ذلك كان من جماعات محدودة انسلخت دون أن تصدع الجماعة، فهي لا يعول عليها من حيث الحجم أو من حيث الزمن الذي بقي فيه الخلاف. أما ما بقي من خلافات فهي إلى التنوع أقرب منها إلى الانقسامات.

ومن جهة أخرى، فإن العلاقات القانونية المستمدَّة من الشريعة الإسلامية، تغطي كلَّ أنواع الأنشطة البشرية في المجتمع، من المعاملات المالية بالبيع والإيجار، والرهن والمضاربة، إلى المراكز القانونية كالملكية وحقوق الانتفاع، إلى وسائل عقاب المجرمين والشذاذ في المجتمع بالحدود والقصاص والتعازير، إلى علاقات الأسرة ودرجات القرابة مثل: الزواج، والطلاق، والنسب، والبنوة، وما يترب على ذلك من آثار كالميراث والنفقة، وذلك كله فضلًا عن أحكام العبادات مثل: قواعد الصلاة، والصيام، وأحكام الزكاة، وكلُّ ذلك بما لا يكاد يقع تحت حصر.

في هذا المجال العريض المتنوع، لم تفرض الشريعة من عَلٍ، إنما

نمت مع شيوع الإسلام بين الناس وانتشاره في الأصقاع والأمصار. ونحن نتذكر أن الخليفة العباسي رغبَ في أن يفرض على الناس كتاب «الموطأ» الذي كتبه الإمام مالك، وأودعه ثمرة فكره وعلمه، فعارضه الإمام مالك نفسه. ولم يُفرض على الناس حكمٌ فقهي في تلك الفترة التي نما فيها الفقه، وازدهرت مدارسه ومذاهبه.

وكانت أحكام الفقه الإسلامي تتراكم بالصلة المباشرة التي تنشأ بين الناس وبين الفقهاء. يجلس الفقهاء في المساجد يدرسون لتلاميذهم ويتناظرون فيما يجدُّ من بحوث. ويُقصد إلى هؤلاء الناس بمشاكلهم وأنزعتهم. لذلك ارتبط الفقه على أيدي الفقهاء بالمشاكل العملية، واشتهر بالحس الواقعي وارتبط بالمقاصد والغايات من جلب المنافع ودفع المضار.

بهذه الروح؛ نما الفقه الإسلامي وتفرعت عليه التفاريع بما يحقق مقاصد الشريعة من الحفاظ على الأحكام الشرعية العامة، ويرعى مصالح العباد، ويشيع العدل بين الناس. وهي نشأة ونموٌّ استقلت عن أجهزة الدولة ووجهات نظر الحاكمين. وأن من وقائع أئمة المذاهب وغيرهم ما يؤكد مدى استقلال هؤلاء عن الولاة والسلاطين في ذلك الوقت الذي نما فيه الفقهُ، ورسخت مناهجه وورثت أحكامه.

وإذا كانت جاءت بعد ذلك فترات ركود، وعانى الفقه والفقهاء من تسلط الحاكمين خلالها. فقد بقيت الشريعة بصيغتها الفريدة في ثبات

أصولها مع تنوع أحكامها التفصيلية. وبقت مناهج الفقه في تخريج الأحكام الفرعية من أدلتها الكلية، بقي ذلك كله سليمًا يمثل الرصيد العظيم لشريعة الإسلام وفقهها.

***

متى صارت لدينا القدرة على التمييز بين ما هو ثابت، أي يشكل وضعًا إلهيًّا، وهي النصوص والأحكام المنزلة قرآنًا وسنة، وبين ما هو متغير واجتماعي وتاريخي من اجتهادات الفقهاء؛ فإننا نستطيع بذلك أن ندرك كيف نحفظ أصول الشريعة، وفي الوقت نفسه نعمل عقولنا في المجال الفسيح المتاح للاجتهاد في هذه الأحكام بما يحفظ الشريعة، ويرعى مصالح العباد، وبما يشيع العدل.

وفي هذا المجال الاجتهادي الأخير، المجال الاجتماعي التاريخي في الفكر الإسلامي وفقهه، ينبغي ربط الحلول الفكرية الفقهية بوظائفها الاجتماعية، التي تعني الربط بينها وبين مقاصد الشرع الإسلامي في حفظ الدين وجماعة المسلمين، وحفظ العقول والأعراض والأموال. وتجرى هذه المحافظة بمراعاة ملاءمة تطبيق الأحكام لأوضاع المجتمع وظروف العمران.

إن لكل حكمٍ ديني أثرًا في التاريخ والمجتمع، ويمكن أن يتأثر بعمل التاريخ وبتفاعلات المجتمع. والعقيدة نفسها يمكن أن تتأثر قوتها في قلوب الرجال ونفوسهم بالسياسات التي تتبع في المجتمع

وبأوضاع الحياة المضروبة على الناس، فتقوى أو تضعف في نفس المؤمنين بها، وتنتشر أو تتقلص. ونحن يجب أن نتعامل مع تلك الأسباب، وأن إدراكنا لها يومًا ييسر علينا معالجة تلك الأوضاع المعالجة الحافظة للدين والجماعة والداعمة لهما.

إن محاولة إضعاف الإسلام في نفوس المسلمين خلال القرن العشرين، لم يتخذ شكل محاربة الإسلام من حيث هو عقيدة، ولا اتخذ شكل الهجوم الصريح عليه من حيث هو نظام للحياة، ولم تكن هذه الأساليب مما تنجح بها تلك المحاولات؛ لأنها كانت ستثير لدى المسلم دوافع التجمع والمقاومة.

إنما كان الأسلوب الأكثر نجاحًا هو تغيير الأوضاع الاجتماعية وأنماط العلاقات بين الناس، بطريقة تجعلها قائمة على تعارض مع تصورات الشريعة الإسلامية وأحكامها. وتغيير سلوك الناس وعادات العيش وأساليب الحياة اليومية بما يقيم التعارض بين هذه الأساليب وأحكام الشريعة. وقد جرى هذا الأسلوب لا بطريق الإقناع وتبادل الرأي، ولكنه جرى في الأساس بالترويج والدعاية، والإغراء وإثارة نوازع التقليد والمحاكاة. وذلك في أساليب المأكل والمشرب، والملبس، والمسكن، وعادات المعيشة.

ولما استتبت قاعدة اجتماعية من هذه العادات والأساليب ونماذج السلوك؛ بدأ يظهر التعارض بينها وبين فقه الشريعة وفكرها. وبدأ الفقه

الإسلامي يحاصر بين بديلَيْن، إما أن يعترف بهذه الأساليب والأوضاع، حتى ولو كان ذلك على حساب الشريعة وأصولها العامة، وإما أن يتهم بالجمود والعجز عن ملاحقة الواقع و«التطور». ولفظ التطور لفظ لا يدل على مجرد الحركة والتغيير، ولكنه يوحي بأن الحركة والتغيير يجريان للأحسن والأرقى في مدارج الارتقاء والعمران البشري والحضاري.

ومناط الحكم على الفقه بالتجدد لا يتأتى من قدرته على ملاحقة مثل تلك المظاهر، ولا يتأتى – أيضًا – من قدرته على مخالفة أصول الشريعة الإسلامية العامة، التي أتت بها أحكام القرآن والسنة. ولكن مناط التجديد الفقهي يتأتى من قدرة الفقه على أن يستجيب للتحديات التي يفرضها الواقع والتاريخ في زمان ومكان معيَّنَيْن على الجماعة الإسلامية، وأن تكون هذه الاستجابة مما يحفظ مصالح الإسلام والمسلمين.

ولذلك، فإننا علينا واجبان، الأول: هو أن نحفظ للشريعة الإسلامية كأصول عامة سيادتها وفاعليتها على أوضاعنا الاجتماعية ونظم الحياة. مدركين أن الشريعة تؤول إلى الاضمحلال، وأن العقيدة قد تؤول إلى الضعف إذا قامت الأوضاع الاجتماعية على تعارض وتناقض مع هذه الأحكام والأصول. وعلى سبيل المثال، فإن استبقاء النظام الربوي في التعامل الاقتصادي للمؤسسات المالية وفي التنظيم القانوني للمعاملات يقيم هذا التناقض الذي لا ينحل إلا بإضعاف أسس الشريعة الإسلامية.

لذلك يتعين أن نكون متنبهين للمقتضيات الاجتماعية التي يحسن

الاستمساك بها دعمًا للفاعلية الاجتماعية للأحكام المنزلة. فمثلًا، قد يكون نظام الميراث والزواج وحقوق الزوجة، ذا فاعلية اجتماعية أعظم وأثبت مع نظام الأسرة الكبيرة الممتدة. لذلك يحسن الحضُّ على الحفاظ على الأسرة الممتدة، ودعم العلائق الاجتماعية بين أعضائها. ومثل آخر عن حقوق الشفعة والجوار وعن الشيوع، فهي تفيد بمقتضاها الاجتماعي دعمَ الأواصر وروابط الإنتاج بين الوحدات الاجتماعية المحلية سواء في الحي أو القرية. ثم هناك المسجد كمؤسسة اجتماعية حية يحسن ألا يقتصر دوره على الصلاة فقط، ويحسن أن تلحق به، وتتفرع عنه مجموعة الأنشطة الاجتماعية المحلية.

وثاني هذين الواجبين: يتعلق بالمجال الذي يعمل فيه الفقه، وهو مجال الاجتهاد في إدراك معنى الأحكام مطبَّقة على الواقع المعيش. وهنا، فإننا إزاء اجتهادات الفقهاء المسلمين في العصور السابقة يحسن أن ندرك الأوضاع الاجتماعية والتاريخية التي لابست الاجتهاد الفقهي في أي من فروع المسائل والأحكام التفصيلية؛ لأن ذلك يفيدنا في إدراك الدلالة الواقعية للحكم المقضي به أو الرأي المفتي به.

ومن ناحية أخرى، فيحسن بالفقه الإسلامي المعاصر، أن يدرك وجوه التحدي الواقعي التي تواجه المجتمع الذي يعيش فيه، وأن يعمل اجتهاداته الفقهية بما يحقق الاستجابة لهذه التحديات على النحو الذي يحقق وجوه النفع لدينه ولأمته، وأن يربط بين الحلول الفكرية والفقهية

وبين الوظائف الاجتماعية التي تترتب عليها.

والمهم من ذلك كله، أن تتكون لدينا ملكةٌ تواكب الواقع الاجتماعي وفقًا للأحكام المنزلة، وأن يكون الواقع على اتساق وانسجام مع هذه الأحكام المنزلة، وأن تتكون لدينا - أيضًا - ملكة الإفساح في الاجتهادات الفقهية لما يطرأ من تغيير في تركيب الواقع الاجتماعي؛ وفقًا لوجوه الاستجابة للتحديات المطروحة على الجماعة في كل ظرف خاص.

وبهذا يجري التوظيف والتطابق بين الواقع الاجتماعي ومؤسساته وعلاقاته ونماذج سلوكه، وبين الأحكام والأفكار. ويجري الدمجُ بين علم الدين وعلم الدنيا، ويترابط العمل والعبادة.

***

إذا أردنا أن نُجملَ مجالات الثبات والتغير في الأحكام الشرعية، أي مجالات التغير والإفساح التي يجد الفقيه نفسه إزاءها؛ فإنه يمكن بيان ذلك فيما يلي:

من الثوابت التي لا تتغير، ما يعتبر حدودًا من الأحكام الشرعية، كعدد مرات الطلاق، وأنصبة الورثة في التركة، والعقوبات المنصوص عليها كحدِّ الجلد مثلًا.

ومن الثوابت أيضًا، سائر الفروض الواجبة، ومنها العبادات: فالصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، كل ذلك لا يتغير، والجهاد فرض على المسلمين لا يتغير، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن والمنكر

وما يتعلق ببر الوالدين، ووصل الأرحام، والحكم بالعدل.

ومن هذه الثوابت أيضًا، جميع المحرمات: كالشرك، والقتل، والسرقة، والربا، وشرب الخمر، والزنا، وقذف المحصنات، وشهادة الزور.

أما ما ينفسح فيه المجال أمام الفقيه، فهو يتعلق بمنطقتين أساسيَّتَيْن، الأولى هي: المنطقة التي تبتعد عن الحدود والفروض والمحرمات، وهي منطقة واسعة أعمل فيها الفقيه أدواتٍ للاستنباط كثيرة ومتعددة، وسلك عديدًا من المناهج والطرق؛ لاستخلاص الحكم الشرعي الذي ينطبق على كل حالة خاصة. وفي هذه المنطقة، غالب الخلافات التي قامت بين الفقهاء والآراء المختلفة. وذلك بسبب يرجع إلى اختلافهم في مناهج استنباط الأحكام والاستدلال عليها، كما أنها هي المنطقة التي يرد الخلاف فيها بسببٍ يرجع إلى ظروف الزمان والمكان بالنسبة لانطباق أي من الأحكام الفرعية المعنية.

وكانت أدوات استنباط الأحكام والاستدلال عليها هي ما يعرف بكونه المصادر الفرعية أو الثانوية للتشريع الإسلامي، التي ترد بعد القرآن والسنة، ومنها: القياس، والاستحسان، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، وسد الذرائع، وفتح الذرائع، واعتبار العرف. وليس ثمة وجه الآن للتفصيل في هذا المجال. إنما هو بيان أن هذه المنطقة - وإن انفسح فيها مجال الاجتهاد أمام الفقيه - فقد كان نشاطه فيها مرتبطًا بأصول الشريعة الإسلامية، ومرتبطًا بمناهج للتفسير تضبط هذا

النشاط.

وقد اختلف الفقهاء في اعتماد كلٍّ منهم لأي من هذه المصادر. فمنهم من اعتمد القياس، ومنهم من لم يعتمده، ومنهم من أجاز الاستحسان، ومنهم لم يجزه، ولكن كانت لكلٍّ منهم أدواته المعتمدة في استخلاص الأحكام على وجه يستجيب لمتطلبات الأوضاع المتغيرة.

والمنطقة الثانية هي منطقة النصوص المتشابهة، إذ ترد النصوص مصوغة بألفاظها وعباراتها على نحوٍ يحتمل أكثر من معنى، ويسع أكثر من رأي، ويضرب الشيخ يوسف القرضاوي مثلًا لهذا النوع من الأحكام المتشابهة بما اختلف فيه الفقهاء بالنظر إلى وسائل استغلال الأرض، فمن الفقهاء من أباح المؤاجرة ومنع المزارعة، ومنهم من منع المؤاجرة وأباح المزارعة، ومنهم من أباح الأمرين، وكل ذلك تتسع له نصوص الأحكام، وكل ذلك يتسع به مجال اختيار الحكم الذي يستجيب أكثر من غيره لضرورات الواقع المعيشي في أي ظرف، وفي كل قطر.

واتساع الحكم على هذا النحو، إما أن يكون مصدره اختلافاً في فهم المعنى اللغوي لفظ المستخدم أو العبارة المستعملة، أو يكون اختلافًا في فهم المعنى الاصطلاحي أو المجازي لهذا اللفظ أو العبارة، وإما أن يندُّ عن إعمال عدد من النصوص مع بعضها البعض، وما قد ينشأ عن التنسيق بينها من اختلاف في فهم الحصيلة النهائية التي

تسفر عن الحكم المقصود.

وفي كتاب أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية، نجده أثبت في صدر الجزء الثالث فصلًا عن تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأعراف والأحوال، وذكر ما نصه:

«هذا فصل عظيم النفع جدًّا، وقد وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه - ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والميعاد، أو هي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل..».

والإمام الطوفي شرح الحديث الشريف «لا ضرر ولا ضرار» بقوله إنه واجب التطبيق والالتزام به عند تطبيق كل حكم من أحكام الشريعة، وأنه يحدد مقاصد الشارع من تنزيل الأحكام، بحيث يراعي هذا القصد في كل حالة. كما أن الإمام أبا إسحاق الشاطبي أكد في كتابه الموافقات على مقاصد التشريع الإسلامي من جلب المنافع ودرء المفاسد بما لا مزيد عليه. وكل ذلك مما تتشكل به أدوات الفقيه في الاجتهاد وتفسير الأحكام.

أوضحنا فيما سبق جوانب الثبات والتغير في أحكام الشريعة الإسلامية، وأشرنا إلى الوجوه المختلفة لهذه المسألة. ويظهر في ذلك

أن حركة التجديد في الفقه الإسلامي ليست ممكنة فقط، ولكنها كانت متحققة على مدى طويل من حياة الأمة الإسلامية.كما يظهر من ذلك جوانب الثبات في الفكر الإسلامي ونطاقه، ومجالات التجدد في هذا الفكر والضوابط والأساليب التي تجري بها تجدد الأحكام مع بقاء ارتباطها الوثيق بأصول التشريع الإسلامي وقوائمه الثابتة.

وبهذا، فإن حركة التجديد في الفقه الإسلامي ليست ممكنة فقط من الناحية النظرية ومن ناحية المناهج، ولكنها حركة تحققت من الناحية العملية عبر مراحل متعددة من التاريخ. ونحن نتكلم الآن عن هذه الزاوية العملية من تحقق حركة التجديد في العصر الحديث، والعوامل الاجتماعية التي لابست هذه الحركة، وعوامل الإبطاء فيها، ووجوهه، ومدى ما حققت من نجاح.

في بداية القرن التاسع عشر، كانت أوضاع الفقه الإسلامي على قدرٍ من الجمود. وصفها الشيخ محمود شلتوت - الذي صار شيخًا للأزهر الشريف - وصفها بقوله: أنْ كانت الغلبة للعناية بالمناقشات اللفظية دون الاهتمام بالروح العلمية الموضوعية، وإن تغلبت روح التقديس للآراء القديمة وعدم الاهتمام بما يظهر من آراء جديدة، وإن قويت روح التعصب المذهبي؛ أنْ هذا هو الوضع السائد في مجتمعاتنا، وإن كان يتعين ألا ننسى أنْ كان ثمة حركات تجديدية بدأت تظهر في بعض أوطان المسلمين، كان محمد بن عبد الوهاب في جزيرة العرب،

والسنوسي في أفريقيا، والدهلوي في الهند. إلا أن هذه الحركات والدعوات لم تكن انتشرت ونمت النمو الكافي في ذلك الوقت، فبقيت غالب ديار المسلمين – في ذلك الوقت – بعيدة عن آثارها، وإن كان وجود هذه الحركات والدعوات في ذلك الوقت يثبت لنا أن حيوية المسلمين وروح التجدد فيهم كانت قائمة.

ومن جهة أخرى، فقد أسفرت الأوضاع التاريخية في بدايات القرن التاسع عشر، عن أن ثمة خطرًا سياسيًّا وعسكريًّا يهدد بلادنا من أوروبا، سواء عن طريق روسيا القيصرية التي كانت بدأت حروبها التوسعية بين الشعوب الإسلامية في أواسط آسيا، وفي مناطق أوروبا الشرقية، أو عن طريق الإمبراطورية البريطانية التي قامت أساطيلها بحركة التطويق للعالم العربي الإسلامي عن طريق رأس الرجاء الصالح والمحيط الهندي، وسيطرت على الهند، وأطاحت بالحكم الإسلامي فيها، وأخذت تتقدم شمالًا في ديار المسلمين، أو عن طريق فرنسا التي وجهت سهْمَها الخاطف بالحملة الفرنسية على مصر في ١٧٩٨، وهي إن كانت رحلت بعد ثلاث سنوات فما لبثت أن عادت إلى الجزائر بحرب قاسية في ١٨٣٠.

كلُّ ذلك اقتضى من هذه المجتمعات المهددة أن تعمل بقدر ما يمكنها لتنمية قواها الذاتية وإصلاح أوضاعها الاجتماعية وتنمية قواها العسكرية. ومن هنا، قامت التجربتان الهامَّتان: تجربة السلطان محمود الثاني في استانبول، وتجربة محمد علي باشا في مصر. وكانت كلتاهما

بمثابة صحوة سياسية واجتماعية تركزت في بناء المؤسسة العسكرية، وإن كانت اقتضت كثيرًا من وجوه التجديد في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية. على أن الأسلوب الذي اتخذه الإصلاح في هاتين التجربتين ابتعد عن الجوانب الفكرية والفقهية، ولم يدعم حركة التجديد الفقهي التي كانت لازمة له، بل لعله حاربها بما شنَّه من حروب على الحركة الوهابية في المدة من ١٨١١ إلى ١٨١٨. واتخذ الإصلاح وضعًا فنيًّا بحتًا (تكنولوجيًّا). كما اتخذ طابعًا ازدواجيًّا في التعليم. إذ أبقى التعليم في مؤسساته التقليدية على حالة من الجمود، ونشأت معاهد تعليمية جديدة منفصلة عن المعاهد الأساسية.

ومن ناحية ثالثة، فقد حدث الغزو الأوروبي لهذه الديار والأوطان، على مدى القرن التاسع عشر. ظهر كحروب توسعية، وظهر كضغط سياسة تمارسها الدول الأوروبية الكبرى للتأثير على بلادنا، وتشل الفاعلية السياسية والإرادة المستقلة لهذه البلاد، وظهر كتغلغل اقتصادي بالقروض والديون وإغراق الأسواق بالسلع الأوروبية التي دمرت الكثير من مقومات الإنتاج المحلي. ثم ظهر هذا الغزو في صورة احتلال عسكري للكثير من البلاد العربية الإسلامية مع نهايات القرن التاسع عشر.

وأوضح مثال لهذا العنصر الأجنبي في موضوع الفقه والقانون؛ هو نظام الامتيازات الأجنبية الذي عرفته بلادنا، وعانت منه الكثير في ذلك الوقت. ويتحصل نظام الامتيازات الأجنبية في سائر البلاد

التي كانت تابعة للدولة العثمانية في ذلك الوقت، فيعدم عدم خضوع الأجانب القاطنين في هذه الديار للقوانين الوطنية ولا لجهات القضاء الوطنية، وذلك حتى بالنسبة للقضايا التي تقوم بينهم وبين المواطنين. كان الأجانب لا يخضعون لنظامنا القانوني والقضائي، وإذا ارتكب أحد الأجانب جريمة؛ فلا يقبض عليه إلا بإذن قنصل الدولة التي يتبعها الأجنبي. ويقدم للمحاكمة أمام هذا القنصل بما كان يسمى «المحاكم القنصلية». وإذا أراد أحد المواطنين أن يتقاضى دينه من هذا الأجنبي تقدم بطلبه إلى قنصل الدولة التي يتبعها الأجنبي، وهكذا. وفي الوقت ذاته، بدأت تتسرب إلى ديارنا بعض النظم القانونية الوافدة من أوروبا مثل قانون التجارة وبعض الأحكام الأخرى، وذلك بضغط أصحاب المصالح المالية من الأجانب، وأنشِئت مجالس لتطبيق هذه القوانين والحكم بها، تختلف عن جهات القضاء الشرعي التي كانت موجودة.

هذه الأوضاع التاريخية التي قامت في القرن التاسع، أدت إلى اضطراب لا مثيل له في التنظيمات القانونية والقضائية، الشرعية وغير الشرعية، وأدت إلى فوضى تشريعية هائلة. ومع هذا الاضطراب يزيغ البصر عن إدراك الصواب، وتضطرب الخطة في طريق الإصلاح، ويتميع اليقين في إدراك وجوه العلاج. وفي مثل هذا الظرف، يصعب جدًّا أن تقوم حركة تجديد فقهي أو فكري واضحة المعالم بيِّنة البصر بما هو الخلل، وما هي طرائق العلاج. يكفي أن نعرف أن هناك نحو

ستة عشر محكمة قنصلية تطبق ستة عشر قانونًا لكل من الدول صاحبة الامتيازات، فضلًا عن القضاء الشرعي وما يطبق من أحكام الشريعة، وفضلًا عن المجالس المحلية الجديدة التي كانت تطبق قوانين جديدة وافدة من أوروبا في بعض أنواع القضايا.

في مثل هذه الظروف، يبدو المحافظة على فقه الشريعة على حاله، والحذرون من محاولات التجديد، يبدون - لا أقول صائبين، ولكن أقول معذورين. فأنت إن كنت بمركب ذي شراع قديم، وعلا بك الموج، وعصفت بك الريح وادْلَهَمّ الظلام، كان قصارى جهدك أن تحفظ السفينة طافية. ولا أظن منصفًا يطالبك في هذا الوقت نفسه أن تحل الشراع لتجدده وترتقه، أو أن تصلح ما في جوف السفينة من خروق. حسبك المحافظة على الوجود، ثم بعد الهدوء، يكون في الوقت متسع لإصلاح البالي، ورتق الفتوق، ورمّ الخروق.

***

كانت الدولة العثمانية تطبق المذهب الحنفي في المحاكم. وكانت تعين لكل قطر قاضيًا حنفيًّا، ويتولى هو تعيين نواب له في الأقاليم المختلفة لهذا القطر، ليتولوا الحكم على المذهب الحنفي. وقد كان الالتزام بمذهب واحد مما يضيق به نطاق الاجتهاد والتوصل إلى الرأي الأكثر ملاءمة لأوضاع المجتمع في ذلك الوقت. ولكن كان يصعب - بطبيعة الحال - أن يعطى للقاضي حرية الأخذ بما يرى

من الآراء في أي من المذاهب القائمة؛ لأن ذلك يؤدي إلى اختلاف الأحكام باختلاف القضاة، فلا يكون حكم الشرع متجانسًا في القضايا المتشابهة، وذلك نتيجة ما عسى أن يجنح إليه القضاء من اختلافات في اختيار الأحكام. لذلك كان الأمر يحتاج إلى جهد تشريعي يأخذ عن الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي بمعنى أن تقوم لجان مختلفة بتقدير الآراء المختلفة واختيار الأوفق منها مع الواقع الحاصل، وتقرر ذلك في مجموعة قانونية تصدر وتلزم بها المحاكم.

وقد بدأ ذلك فعلًا في الدولة العثمانية، وأعدت مجموعة قانونية اسمها «مجلة الأحكام العدلية»، صدرت في ١٨٧٦ تقريبًا. ولكن الوضع لم ينمُ أكثر من ذلك؛ بسبب ما كانت تقع فيه هذه الدولة من أزمات صرفتها عن أن توالي هذا العمل، وبسبب ما كانت تضطرب به أحوالها حول مبدأ الإصلاح والتجديد نفسه، وهل تجدد في فقه الشريعة، أم تتبنى النظم الأوروبية الوافدة؟.

وشكَّل هذا ضغطًا على كل الأقاليم والأقطار التي كانت تتبع الدولة العثمانية. كما شكل ضغطًا على الأقاليم التي كانت انفصلت عنها من الناحية الفعلية كمصر. إذ كان الإنجليز قد احتلوا مصر في عام ١٨٨٢، وطبقت القوانين الغربية في مصر منذ ١٨٨٢ وأنشئت لها المحاكم الجديدة. ولكن بقيت الصلة الرسمية الشكلية بين مصر والدولة العثمانية قائمة. وكان مما تتمثل به هذه الصلة هو «قاضي مصر» الذي

كانت تعيّنه الدولة العثمانية، ويرأس المحكمة العليا الشرعية في مصر التي صار اختصاصها يقتصر على قضايا الأحوال الشخصية والأوقاف (الزواج، والطلاق، والنفقة، والميراث، والأوقاف)، ولما حاولت إنجلترا أن تزحزح هذا القاضي أو أن تفرض نوعًا من التدخل فيها في نظام عمله؛ وقف المصريون ضدها، وكان في مقدمة المقاومين لها شيخ الأزهر وقتها الشيخ حسونة النواوي.

ومن هنا، فقد رفض المصريون - في ذلك الوقت - أن يخرجوا على المذهب الحنفي، ولا أن يسعوا إلى حلول واجتهادات من المذاهب الأخرى، رفضوا ذلك استمساكًا بتلك العروة السياسية التي تربطهم بالدولة العثمانية، والتي يستمسكون بها في مقاومتهم للاحتلال البريطاني.

وهذا يوضح أن طريق التجديد في أحكام الفقه الإسلامي كان معروفًا ومدرَكًا وواضحًا، ولكنهم لم يكونوا يريدون سلوكه لأسباب سياسية رأوها مناسبة وهامَّة وقتها. ولم يكن عدم التجديد ناتجًا عن عدم الإدراك منهم، ولا كان ناتجًا عن جمود فطري في النصوص والأحكام. إنما كان استمساكًا بمذهب فقهي جرى الاستمساك به لسبب سياسي يتعلق بظروف هذه المرحلة وأحوالها؛ وهو استبقاء الرابطة السياسية بدولة الخلافة، حتى لا يعني انفصالها أن ينفرد الاحتلال البريطاني بهذه البلاد.

والخلاصة، لقد جرت حركة التجديد في بطءٍ. ويرجع ذلك إلى الاضطراب الفكري الذي حدث على امتداد القرن التاسع عشر،

مما أشرنا إليه من قبل. كما يرجع إلى رد الفعل المحافظ الذي حدث لمواجهة الهجمة الأوروبية الغازية العنيفة التي اقتحمت بلادنا على امتداد ذلك القرن، وجاءت هجمة عريضة في شتى الميادين السياسية والعسكرية والاقتصادية، كما جاءت في مجالات الفكر والثقافة والعقائد. ورد الفعل في هذه الحالة يفرض على المقاوم والمدافع أن يتشبث بموقعه خشية أن يقتلع منه، وذلك قبل أن يشرع في الحركة والإقدام.

ومرجع البطء هو أحوال السياسة في ذلك الوقت كما أشرنا من قبل؛ لأن متطلبات التجديد ألا ينحصر الفقه في مذهب وحيد، إنما يتعين أن تتسع أمام الفقيه مساحةُ المذاهب كلها والأقوال كلها ليقارن ويضاهي ويزن أيها أوفق في ملاءمته لظروف الزمان والمكان، أو ليخلص من هذه المقارنة إلى استخراج رأي جديد يكفل التطبيق الأمثل للنصوص في ظروف الزمان الجديد.

على أن دعوة التجديد ظهرت وبدأت تفتح روافد الفكر والاجتهاد، بجهود الفقهاء والأساتذة الباحثين، فظهرت مدارس جديدة للاجتهاد، وظهر أساتذة ينقبون عن مناهج التجديد في المذاهب المختلفة.

ومن هنا، نجد جهود أمثال الشيخ محمد عبده، والسيد رشيد رضا، وتفسير المنار الذي أصدره. وكذلك نجد شيوخًا للأزهر أمثال الشيخ محمد مصطفى المراغي في الثلاثينيات والأربعينيات، والشيخ محمود شلتوت في الخمسينيات. وظهر أساتذة أجلّاء للشريعة الإسلامية في

معاهد التعليم وكليات الشريعة والقانون، كالشيوخ زيد الأبياني، وأحمد إبراهيم، وعبد الوهاب خلاف، وعلي الخفيف، وكالشيخ مصطفى الزرقا، والدكتور عبد الكريم زيدان، ثم ما يمكن جمعه من فتاوي دور الإفتاء وهيئات الإفتاء، وكذلك أحكام الشريعة، ورسائل الدكتوراه في الجامعات.

وهذه مجرد نماذج نشير إليها في عجالة عن حركة التجديد في الفقه في القرن العشرين، ونحن نقصر كلامنا على جهود الفقهاء في تجديد الفكر القانوني، فلم نشر إلى جهود أخرى لمفكرين إسلاميين كبار جرى تجديدهم الفكري في مجال السياسة والإصلاح الاجتماعي والدعوة الإسلامية.

وعلى أي حال، فقد اتخذ التجديد في الواقع القانوني العملي ملامح ومسارات معينة نشير إلى أهمها:

أولًا: اتخذ شكل إصدار تشريعات وقوانين تتضمن الأحكام القانونية المطلوب تطبيقها، وهي كلها مأخوذة من فقه الشريعة الإسلامية، ولكنها يصدر بها قانون أو تشريع حديث. وذلك على خلاف الطريقة القديمة، عندما كان يترك للقاضي أن يستخلص الحكم الشرعي من الكتب القديمة.

وهذا الشكل الجديد ظهر في البداية في الدولة العثمانية عندما صدرت هناك مجموعة قانونية مستخلصة من الشريعة الإسلامية في أكثر

من ألف مادة عن المعاملات المدنية (كالبيع والإيجار والرهن... الخ). ثم ظهرت في البلاد الأخرى مجموعات مماثلة عن الأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والنفقة)، وعن الميراث والوصية والوقف وغير ذلك.

ثانيًا: تجاوز الالتزام بالمذهب الحنفي في كثير من الأحكام التي كان المذهب الحنفي فيها يضع حكمًا غير متلائم مع حاجة الجماعة في هذا الوقت. ووجد حكم أكثر ملاءمة في أي من المذاهب الأخرى.

وقد بدأت هذه الحركة باعتماد أحكام أخرى من خارج المذهب الحنفي، تكون من المذاهب السنية الأخرى: كالمذهب المالكي، والمذهب الشافعي، والمذهب الحنبلي. ثم حدث تجاوز عن هذه المذاهب السنية جميعها، وامتد نطاق الاختيار لبعض الأحكام من فقه الشيعة، كما اعتمدت آراء في بعض مسائل من المعتزلة.

وفي الستينيات من هذا القرن العشرين، ظهرت «موسوعة الفقه الإسلامي» في مصر، وصدر منها حتى الآن ثمانية عشر مجلدًا، وهي تجمع آراء المذاهب المختلفة في كل موضوع من موضوعات الفقه، وتعتمد في ذلك على ثمانية مذاهب تورد أقوال كلٍّ منها في المادة المعروضة، وهي مذاهب السنة الأربعة: المالكية، والشافعية، والحنفية، والحنبلية، ومذهب الشيعة الجعفرية، والمذهب الزيدي، والمذهب الأباضي، والمذهب الظاهري.

(4) قولٌ في تطبيق الشريعة الإسلامية

نحن لا نتكلم عن الشريعة هنا ماهيتها أو كنهها، لا نتكلم عن كونها الأحكام المنزلة من الله تعالى، والتي بلغتنا من القرآن الكريم وسنة نبينا الشريفة، ولا نتكلم عن أحكامها في العبادات والمعاملات وغيرها، فهذا كله ليس موضوعنا، إنما موضوعنا هو بيان «المشكلة» التي تثور في حياتنا المعاصرة الآن حول تطبيق الشريعة الإسلامية، أو عدم تطبيقها في مجتمعاتنا المعاصرة.

لماذا صار مبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية «مشكلة» أي قضية خلافية في هذه المجتمعات. يمكن أن يثور خلاف حول حكم أو أحكام معينة من جهة الحجية الشرعية، أو من جهة وجه التطبيق في الحياة الحاضرة، ولكن أن يصير أصل النظام القانوني هو المشكلة، أي يثور الخلاف حول الأخذ به أو تركه فهذا هو الغريب. وهذا ما نتكلم فيه الآن إن شاء الله، فنتحدث عن ظهور هذه «المشكلة» كيف ظهرت؟ ولماذا؟، أي تاريخ المشكلة في حياتنا المعاصرة، ثم نتكلم عن تطور هذه المشكلة سواء بعد التغلغل الغربي أو بعد استقلالنا عنه سياسيًّا والحلول التي صرنا إليها

في عهود الاستقلال. ثم نتكلم عن موقفنا من هذه المسألة الآن، أي ما هي الاعتبارات، التي يلابسها والتي ينبغي أن نضعها في اعتبارنا، ونحن ننظر في هذا الأمر، فنشير إلى الشريعة والأخلاق أو القانون والإسلام، والشريعة والجماعة السياسية وحركة التجديد.

***

أولاً: نقطة البدء:

نقطة البدء في الحديث عن موضوع الشريعة الإسلامية في العصر الحديث، أن الإسلام كان هو الوعاء الحاكم للنظام القانوني، ومن الإسلام يستمد المجتمع أسس شرعيته، سواء في الفكر أو الثقافة أو النظم أو العلاقات بين الناس، واستمر الوضع هكذا حتى نهايات القرن الثامن عشر.

وقد يصح القول أن الفقه الإسلامي والفكر الإسلامي عامة في تلك الفترة كان يشكو من غلبة الجمود عليه. وكانت تتمثل عناصر الجمود في طغيان الجبرية على العقل، وطغيان مذاهب وحدة الوجود والحلول والاتحاد على الوجدان، وطغيان التقليد في مجال الفقه الإسلامي وما آلت المذاهب الفقهية من شيوع ما يشبه القداسة حولها. والتقليد هو اتباع لرأي الغير دون النظر في الحجة والبرهان الذي يقوم عليه، أو هو اعتماد الإنسان على غيره في فهم الحكم دون أن ينظر بنفسه في الدليل الذي يقوم عليه الحكم.

إذا كان هذا الوصف لوضع الجمود صحيحًا حتى نهايات القرن الثامن عشر، فالصحيح - أيضًا - أن حركة البعث والتجديد في الفقه الإسلامي والفكر الإسلامي، كانت بدأت ونمت في ذلك الوقت نفسه، وقبل أن يقوم الاحتكاك الحضاري المباشر مع الغرب في القرن التاسع عشر.

ومنذ القرن الثامن عشر، بدأت حركات التجديد في الفكر والفقه الإسلامي، بدأت تقوم على أساس من تحرير الإرادة البشرية المهتدية بأصول الإسلام، وعلى أساس رفض أفكار الغلاة من الصوفية الخاصة بالحلول ووحدة الوجود، وفي الوقت نفسه تبنَّت ودعت إلى فتح باب الاجتهاد في الفقه الإسلامي والعودة إلى المصادر الشرعية الأصلية وهي القرآن والسنة، يستقي منها المجتهد حكم الإسلام مباشرة فيما يعرض عليه من مشاكل الواقع في عصره. ومن هنا، كانت دعوة الاجتهاد تعمل على رفض الالتزام بمذهب واحد من مذاهب الأقدمين، ورفض ما أحيطت به هذه المذاهب من قداسة ليست من الدين في شيء.

عندما ظهرت هذه الدعوات التجديدية، كانت الدولة العثمانية هي الحاكمة ذات السلطان في غالب ديار الإسلام من الخليج العربي شرقًا حتى المغرب العربي، ومن الأناضول حتى المحيط الهندي. ولم تظهر دعاوى التجديد وقتها في منطقة القلب من هذه الدولة، وهي المنطقة الممتدة من استنابول شمالًا مرورًا بأرض الشام إلى القاهرة جنوبًا. لم يظهر التجديد في هذه المنطقة لغلبة الروح المحافظة والجمود فيها، فتفتق الفكر المجدد

من الأطراف حيث خفتت وضعفت السيطرة المركزية للدولة. وتمثلت هذه الدعوات التجديدية في الحركة السلفية التي دعا إليها محمد بن عبد الوهاب، وظهرت أول ما ظهرت في نجد، كما تمثلت في عدد آخرين من المفكرين المجددين مثل الإمام الشوكاني في اليمن، وولي الدين الدهلوي بالهند، والشهاب الألوسي بالعراق، كما ظهر عبد القادر الجزائري، ثم محمد بن علي السنوسي في المغرب العربي.

وكان لمثل هذه الحركات التجديدية صدىً طيبٌ في المناطق المركزية من الدولة، وهو صدًى نلمسه في تعليقات مؤرخ مثل الجبرتي على دعوة ابن عبد الوهاب في الجزيرة العربية. وهذا الصدى نفسه يفيد أن أرض الإسلام كانت ممهدة لتقبل الحركات الفكرية التجديدية في ذلك الوقت. لولا أن الغزو الاستعماري الأوروبي لديار العرب والمسلمين أوقف هذه الحركة. إذ قويت روح المحافظة لمقاومة الفكر الغربي الواحد.

ثانياً: السيطرة الاستعمارية ومحاولات الإصلاح:

أن الغزو الاستعماري لبلاد العرب والمسلمين على ماحدث في القرن التاسع عشر، لم يكن غزوًا عسكريًّا وسياسيًّا فقط، إنما بدأ بتغلغل النفوذ الاقتصادي وممارسة الضغوط السياسية والتهديدات بالتدخل العسكري. وفرض سياسة الباب المفتوح على المراكز الرئيسية في بلادنا، وخاصة في محور استانبول - الشام - القاهرة، بدأ ضغوطه لصياغة مجتمعاتنا وفقًا لصورة المجتمعات الغربية فكرًا ونظمًا، وذلك حتى يسلس إقامة علاقة

التبعية بين بلادنا وبينه، وحتى تضعف روح المقاومة له، إذ غلب على حركات المقاومة للاستعمار وقتها الطابع الإسلامي.

ومع الثلث الثاني من القرن التاسع عشر، أي منذ سنة ١٨٤٠ على وجه التقريب، بدأت النظم القانونية الغربية تتسرب إلى كل من استانبول شمالًا والقاهرة جنوبًا، في نفس الوقت الذي جرى فيه فصل مصر عن الدولة العثمانية وضرب حركة محمد علي. لذلك فإن عامي ١٨٣٩ و١٨٤٠ عرفا معاهدة لندن التي فصلت مصر عن الدولة العثمانية، وعرفت فرض سياسة الباب المفتوح في مصر التي قضت على سياسة التنمية التي كان أقامها محمد علي في مصر لبناء الجيش، وعرفت ما عرف باسم «خط جولخانة» الذي بدأت به تغلغل النظم والقوانين الفرنسية والأوروبية في أقطار الدولة العثمانية. ونشطت حركة التغريب (أي الأخذ عن الغرب) سواء في التعليم أو في القوانين. وظهرت في تركيا مجموعات قانونية تأخذ من النظام الفرنسي، كالقانون التجاري والقانون الجنائي ثم بعض قوانين تتعلق بتنظيم ملكية الأراضي، وكذلك نظام المحاكم.

واستمرت هذه الحركة التي تسمى بحركة التنظيمات حوالي أربعين سنة أخرى حتى تولى السلطان عبد الحميد الحكم في سنة ١٨٧٦. ولم يفلت من هذا الزحف التشريعي إلا القانون المدني الذي صدر في عهد السلطان عبد الحميد على أساس أحكام مأخوذة كلها من الفقه الإسلامي، وعرف هذا القانون وقتها باسم «مجلة الأحكام العدلية».

أما بالنسبة لمصر، فلم تسر عليها القوانين العثمانية الجديدة التي قلدت التشريعات الغربية، وعرفت باسم «التنظيمات»، ولا سرت عليها مجلة الأحكام العدلية، وذلك بسبب النظام السياسي الخاص الذي بدأت تتميز به، وتنفصل به عن جاراتها من الأقطار العربية والإسلامية بعد معاهدة لندن في سنة ١٨٤٠. وهذا الانفصال عرض مصر للوافح الهجمة الغربية في الاقتصاد والفكر، ثم للغزو العسكري، وتكاتفت عليها قوى الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر. وقد آلت أوضاعها إلى أنه مع غلبة النفوذ الأوروبي عليها استبدل نظامها القانوني كله تقريبًا من نظام الشريعة الإسلامية إلى النظم القانونية الوافدة من فرنسا. وجرى كل ذلك في الفترة من ظهور المحاكم المختلطة بها في سنة ١٨٧٨ حتى ظهور المحاكم الأهلية في سنة ١٨٨٣. فصارت القوانين المصرية المدنية والتجارية والبحرية والجنائية ونظم المحاكم المدنية والجنائية كلها من أصل فرنسي. ولم يشذّ إلا مسائل الأحوال الشخصية ونظام الوقف.

وبهذا أقبل القرن العشرون، وغالب التقنينات في مصر أخذ عن الغرب بعيدًا عن الشريعة الإسلامية. وبالنسبة لتركيا وأرض الشام كان وضع الشريعة هناك أقوى منه في مصر بسبب وجود «مجلة الأحكام العدلية» الآخذة عن المذهب الحنفي في فقه المعاملات المدنية، فضلًا عن مجالي الأحوال الشخصية (الزواج، والنفقة، والميراث.. الخ) والوقوف. أما في الجزيرة العربية فقد بقي فقه الشريعة هو السائد

في غالب بقاعها، سواء في الحجاز ونجد، أو في اليمن، رغم تسرب بعض النظم الوافدة إلى الحجاز بسبب تبعيتها للدولة العثمانية.

***

ثالثاً: النظم القانونية والاستقلال التشريعي:

لقد استمرت مصر في العقود الأولى من القرن العشرين على الصورة السابقة، كما أن البلاد العربية التي انسلخت عن دولة الخلافة العثمانية بعد سقوط هذه الدولة في سنة ١٩٢٣، استبقت تقريبًا الأوضاع التشريعية التي كانت آلتْ إليها من قبل. وزادت نزعة التغريب في أبنيتها التشريعية بسبب خضوعها العسكري وتبعيتها السياسية للدول الاستعمارية، إذ خضعت لبنان وسوريا لفرنسا، وخضعت فلسطين والأردن والعراق لبريطانيا.

ثم أتت بعد ذلك مرحلة النظم القانونية «لعهد الاستقلال»، وقد حصلت مصر على استقلالها السياسي الشكلي منذ سنة ١٩٢٢ ثم ألغيت الامتيازات الأجنبية بها بموجب معاهدة أبرمت في١٩٣٧ ونصت على إلغاء المحاكم المختلطة في سنة ١٩٤٩، وحصلت البلاد العربية على استقلالها على مدى السنوات العشر التالية لانتهاء الحرب العالمية الثانية في سنة ١٩٤٥.

وأهم مثل للنظام القانوني السائد في عصر الاستقلال هو القانون المدني المصري الذي صدر في سنة ١٩٤٩، وكان أعد مشروعه الأول

الفقيه الكبير الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري، وشارك في مناقشته مجموعة كبيرة من أعلام الفقه والقضاء المصريَّيْن.

كان هدف وضع هذا القانون هو تحقيق «الاستقلال القانوني» أي إنهاء التبعية التشريعية التي تقوم بين القانون المصري والقانون الفرنسي. وتوصل واضعو القانون إلى ذلك بتوجهات عامة ثلاثة.

أولًا: ألا يقتصر في استقاء أحكامه على القانون الفرنسي كما كان الحال من قبل، بل يختار من تشريعات الدول الغربية الأخرى الأنسب لبلاده.

وثانيًا: أن يستقي أحكامه مما استقرت عليه أحكام المحاكم المصرية من مبادئ وتفسيرات؛ لأن ذلك يمثل البيئة المحلية في التعامل.

والتوجه الثالث: أن يستقي بعض أحكامه من الفقه الإسلامي، وكان هذا المصدر الأخير هو آخر المصادر، وأقلها من حيث حجم الأحكام المأخوذة منه.

ويهمنا أن نشير هنا إلى أن نمط الاستقلال التشريعي الذي اختير في هذه الحالة، نمط يتفق مع النظر العلماني الذي كان سائدًا بين نخبة الحكم وقتها. وقد ساد هذا النمط في تشريعات البلاد العربية التي حصلت على استقلالها، سواء في سوريا أو في لبنان ثم في ليبيا وغيرها.

إلا أن ثمة تجربة قامت في العراق، عند وضع التقنين المدني العراقي، فلم يأخذ عن المصدر المصري إلا بطريق الاستعارة،

وبطريق المزج بينه وبين الأحكام الشرعية المستقاة من مجلة الأحكام العدلية، فأتى تشريعًا أقرب إلى نظم الشريعة الإسلامية من القانون المصري.

والخلاصة فيما آل إليه الوضع في هذه المرحلة، وهي ذاتها المرحلة التي نحياها حتى اليوم، أن مجال الشريعة الإسلامية نراه محصورًا في مجال الأحوال الشخصية؛ نظام الزواج والنفقة والميراث. ومجالها الإقليمي لا يزال قائمًا في بعض أقطار الجزيرة العربية، وإن كانت بدأت القوانين الوضعية تزداد أثرًا وتتسع مجالًا في هذه الأقطار خلال الفترتين الأخيرتين.

وأنه فيما عدا مجال الأحوال الشخصية، وفيما عدا أقطار الجزيرة العربية؛ نجد نوعًا من سيادة التشريعات الآخذة عن الغرب في مجال العقوبات وقوانين التجارة ونظم المحاكم.

ويبقى بعد ذلك مجال القانون المدني في غير أقطار الجزيرة العربية، حيث تنقسم البلاد نوعين: نوع يصدر عن النظم الغربية كمصر وسوريا ولبنان وليبيا، والثاني يزاوج بين القوانين المدنية الغربية ومبادئ الشريعة الإسلامية مثل العراق، ومثل تونس في المغرب العربي. هذا هو الواضع القانوني الآن.

***

رابعاً: العلمنة وانحسار تطبيق الشريعة:

هذا هو وضع المسألة من الناحية التاريخية، كيف انحسرت الشريعة الإسلامية عن أن تكون هي النظام الحاكم في مجتمعاتنا الإسلامية العربية، ولماذا جرى ذلك؟

أولًا: لم يكن العجز عن التجديد وتغلب الجمود هو السبب الذي أزاح نظام الشريعة الإسلامية عن وضعه الحاكم المهيمن؛ لأن مجتمعاتنا - وإن كانت تعاني من الجمود - فقد كانت حركات التجديد تتابع من الجنوب في الجزيرة العربية أو من الشرق في الهند، أو من الغرب في المغرب. وذلك منذ القرن الثامن عشر قبل الاحتكاك بأوروبا.

ثانيًا: أن وفود النظم القانونية الوضعية الأوروبية إلى بلادنا، لم يأت ليعالج داءً مستحكمًا فينا، فلم نكن نحتاج إلى قوانين الغرب في ذلك الوقت، بل وفدت إلينا هذه النظم؛ لتدعم أواصر التبعية بيننا وبين الغرب.

ثالثًا: أن استبعاد أنماط التشريعات العربية ودعمها بعد استقلال بلادنا، إنما مرده إلى أن الفكر الغربي قد صارت له نوابت في مجتمعاتنا، قامت على أساس تأكيد علمانية الدولة والنظام السياسي والهياكل القانونية.

وقد لا يتسع المقام الآن للحديث عن تجربة الدكتور السنهوري في هذا المجال، الذي وضع القانون المدني المصري لعهد الاستقلال، ثم بعد سنوات تمكن من ارتياد آفاق التشريع الإسلامي مشاركًا في صياغة القانون العراقي، فطفق في أواخر حياته يؤكد في دراساته ومؤلفاته على أن تشريع الغد بالنسبة للبلاد العربية لا بدّ أن يكون مأخوذًا من الفقه الإسلامي كله.

السؤال الآن، لماذا الشريعة الإسلامية؟

للتفكير في السؤال؛ ينبغي أن نضع جملة من الاعتبارات أمام القارئ، ونتركها أمامه للتفكير فيها:

القانون والأخلاق:

من المعروف أن دائرتي القانون والأخلاق لا تتطابقان. فالقانون يتكون من أحكام آمرة تعرفها الدولة بسلطاتها، ويترتب على مخالفة هذه الأحكام توقيع جزاء مادي كعقاب أو حرمان تفرضه الدولة. أما الأخلاق فلا يحميها هذا الجزاء المادي ولا تفرضها الدولة بقوتها، إنما الجزاء الذي يحمي القاعدة الأخلاقية جزاء أدبي يتعلق باستنكار الجماعة للفعل المشين، وازدرائها بمرتكب هذا الفعل.

والفارق الآخر بين القانون والأخلاق، أن القانون يغلب على مقاييسه أن تكون ظاهرية، أي يكون للفعل مظهر مادي واضح، ويتعلق دائمًا بالسلوك الخارجي للإنسان، بينما الأخلاق، تغلب على مقاييسها أنها باطنية تتعلق بالضمير والنوايا، وترجع للعقيدة الدينية.

ولكن مع هذا الخلاف بين القاعدة القانونية والقاعدة الأخلاقية، فلابد من وجود علاقة وثيقة متبادلة بينهما، وهذه العلاقة الوثيقة تدعم كلًّا من المجالين، والانفصام بين مجالي القانون والأخلاق يضعف كلًّا من الجانبين. سيما إن تضاربت القاعدة القانونية مع القاعدة الأخلاقية. فالربا – مثلًا –

مباح قانونًا، محرمٌ أخلاقًا، واغتصاب ملك الغير يرتب ملكية المغتصب للمال المغتصب إن مضت خمس عشرة سنة على حيازته الهادئة الظاهرة مع نية التملك، بينما الاغتصاب أخلاقًا يتعين ألا يترتب كسبًا للملكية وهكذا. ولذلك، فإن هذا الوضع المجافي للقانون عن الأخلاق من شأنه أن يفسد الأخلاق ويقيم شعورًا بالاستهانة بها، كما أن الرفض الأخلاقي لحكم القانون يؤدي لضعف سلطان القانون في النفوس، وتهاون الناس في احترامه.

القانون والإسلام:

يلاحظ كثير من المؤرخين ومن فقهاء القانون - أيضًا - أن الصلة بين الدين الإسلامي وبين الشريعة صلة تقوم على التغذية المتبادلة؛ فالشريعة انتشرت حيث انتشرت العقيدة الإسلامية، وبالعكس فإن العقيدة الإسلامية بدأت تنحسر وضعفت حيث تقلص نفوذ الشريعة ودورها في المجتمعات التي أحلت القوانين الوضعية محل أحكام الشريعة. وهذه العلاقة بين الدين والقانون إن وجدت في مجتمعات غير إسلامية بين ديانات هذه المجتمعات وبين شرائعها؛ فإنها بالنسبة للإسلام خاصة تتخذ وضعًا وثيقًا للغاية؛ لأن ثمة صلة ارتكان بين الدين والقانون في الإسلام.

- الشريعة والجماعة السياسية:

إن التشريع الآخذ من الشريعة الإسلامية يشكل أساسًا حيويًّا وجوهريًّا لتوحيد ما يرى التوحيد من أقطار العرب والمسلمين، وقد قام

بدوره التوحيدي هذا من قبل. ومما له دلالته أن تفتت أمتنا العربية أقطارًا جاء متواكبًا مع العدول عن التشريع الإسلامي. وأن التقنين الوضعي واختلاف مدارسه صار مما يعوق إمكانات التوحيد بين شعوبنا، إذ يخضع المصري والشامي للتشريعات اللاتينية (الآخذة من فرنسا) ويخضع السوداني للتشريع الأنجلوسكسوني (قبل تطبيق الشريعة هناك) وهو التشريع الإنجليزي، وتخضع دول الجزيرة للشريعة، وهكذا.

د - التجديد والشريعة:

عند الحديث عن التجديد والمجددين في الإسلام ينبغي ملاحظة الفارق الهام بين الشريعة الإسلامية وبين الفقه الإسلامي، فالشريعة هي الأحكام التي أنزلها الله - سبحانه وتعالى - لعباده ومصادرها الرئيسية هي القرآن الكريم وسنة المصطفى عليه السلام. بينما الفقه هو معرفة الأحكام الشرعية التي تتعلق بأفعال العباد من أدلتها التفصيلية عن طريق الاستدلال والاستنباط والاجتهاد في فهم نصوص الشريعة. فالشريعة في ذاتها ذات وضع إلهي لا يتغير، أما الفقه فهو فهم البشر للنصوص في إطار أوضاع مجتمعاتهم وظروفهم، وهو ذو وضع بشري يرد عليه الخطأ والصواب، ويرد عليه التجديد وإعادة النظر.

هذه هي الأسس التي يمكن أن تجدد موقفَ الإنسان العربي والمسلم اليوم من موضوع الشريعة الإسلامية.

(5) خريطة الفكر الإسلامي المعاصر

أشرنا فيما سبق إلى حركة التجديد الفكري والفقهي التي بدأت بين المسلمين من منتصف القرن الثامن عشر. وكان من أبرز رجالها على مدى قرن من الزمان، ابن عبد الوهاب في نجد، والشوكاني في اليمن، والدهلوي في الهند، والألوسي في العراق، والسنوسي والجزائري في المغرب العربي.

تلك كانت الموجة الأولى للتجديد، وقد جرت بمادة فكرية وفقهية إسلامية صرف، غير متأثرة بالفكر الغربي. كانت وجهتها تجديد الفكر الإسلامي والنهوض بشعوب الإسلام من الوهدة التي آلت إليها أمورهم، وكان هدفها علاج الأمراض الحضارية التي رانت عليهم بغلبة التقليد عليهم في الفقه، والتعصب للمذاهب تعصبًا يصل إلى حد التقديس، وانتشار البدع في العبادات.

على أن الحلقات الأخيرة لهذه الموجة التجديدية قد أدركت الغزو الأوروبي لديار العرب والمسلمين، وبخاصة غزو فرنسا للجزائر في ١٨٣٠، وتغلغل النفوذ السياسي والاقتصادي الأوروبي للدولة العثمانية

والحروب الروسية ضد تلك الدولة، ثم تطويق العالم العربي الإسلامي من البحار الجنوبية، سواء من جنوب الجزيرة العربية أو من الهند. فصار الخطر الأوروبي بعامة يرد من الغرب منذ وجه السهم الخاطف إلى مصر بالحملة الفرنسية في ١٧٩٨، والخطر الإنجليزي يرد من الجنوب عبر المحيط الهندي بواسطة الأسطول الإنجليزي، والخطر الروسي يرد من الشمال. كل ذلك كان يجري في نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر. وكان هذا الهجوم الأوروبي والحصار الأوروبي للعالم العربي والإسلامي هو ما به توقفت مؤقتًا تلك الموجة الأولى من الحركة التجديدية.

وما لبث الغزو الأوروبي أن أمسك بمنطقة القلب من هذا العالم الإسلامي، وهي المنطقة التي كانت تقوم على محور استانبول – الشام – القاهرة. وهيمن الغزو على كثير من الأقطار. وتراوح تغلغله من الاحتلال العسكري إلى الهيمنة السياسية والسيطرة الاقتصادية، إلى النفوذ الفكري والثقافي وإعادة تشكيل المؤسسات الفكرية والتعليمية والاجتماعية. وقد سبقت الإشارة إلى ما حدث في مجال القانون من الزحزحة التدريجية للشريعة الإسلامية وإحلال القوانين الغربية محلها.

وفي ظل هذا الظرف الجديد، أتت الموجة التجديدية الثانية، جاء في المناطق المغزوة ذاتها، ومن أبرز رجالها جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ – ١٨٨٦) ومحمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥) ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ – ١٩٣٥) وعبد الحميد باديس (١٨٨٩ – ١٩٤٠). وقد

أتت هذه الموجة التجديدية الثانية في ظروف جدُّ مختلفة عن الموجة الأولى، وحملت وظائف جديدة تختلف عن وظائف الموجة الأولى.

في هذا الظرف الجديد، صار على الحركة الإسلامية في عمومها أن تواجه أوضاعًا متعددة، تستدعي منها مواقف فكرية مختلفة ومتباينة. فهي لم تعد تواجه - فقط - ما كان يواجهه محمد بن عبد الوهاب من بدع وخرافات، وهي لم تعد تواجه - فقط - أخطار الاحتلال العسكري الغربي لأراضي المسلمين، إنما صارت تواجه - فضلًا عن ذلك كله - موجات من «التبشير» من بعثات التبشير المسيحي الأوروبي، وصارت تواجه - أيضًا - النزعة التغريبية التي شاعت في المسلك والعادات وأساليب العيش.

لذلك لم يعد من مهمة الحركة الإسلامية فتح باب الاجتهاد فقط، ولكن جدَّت له مهمة الدفاع عن الأصول والثوابت التي تميز العقيدة الإسلامية وهوية المسلمين، ودفع هذا فريقًا من قادة الفكر الإسلامي إلى الابتعاد عن الموقف التجديدي والانخراط في موقف الذود عن الأصول والدفاع عن أصل قيام المؤسسات الإسلامية التقليدية في القضاء والتعليم والفكر وغيرها. وهنا نجد كتابات ومواقف لأمثال الشيوخ حسن العدوي، وحسونة النواوي، وسليم البشري، ومحمد شاكر، ويوسف الدجوي.

وقد أشرنا في موضع آخر من هذا الكتاب إلى عدد من القضايا الفكرية، وإلى المشكل الذي ثار بالنسبة لكلٍّ منها، من جرّاء هذا التناقض الذي عرفته البيئة الفكرية والاجتماعية في بلادنا، بين الأفكار

والمؤسسات الاجتماعية الموروثة التي تلقيناها عن عقائدنا وأسلافنا، وبين الأفكار والمؤسسات الوافدة من الغرب.

ونحن نذكر هنا أن هؤلاء الذين تصوروا أن حل مثل هذه المسائل يتعلق باستيراد نماذج الفكر والسلوك من الخارج، ومن إطار حضارة أخرى وعقيدة أخرى؛لم يستطيعوا بما صنعوا أن يوجدوا الحلول الثابتة المستقرة لهذه المسائل.كما أن هؤلاء الذين تصوروا أن الدفاع عن الموروث يتعلق باستبقائه كما هو، وبالنماذج التي انحدرت إلينا من القرون المتأخرة، فإنهم لم يستطيعوا استبقاء القديم بمجرد التمسك به والدفاع عنه.

إن الفكر كشأن أي كائن حي، لن يحميه بأن نضعه في المعازل، وأن السبيل الأمثل للدفاع عن الوجود هو بالتجديد وبالتفاعل مع أوضاع الواقع المعيش. وستقوى الجذور إذا امتدت الفروع وأورقت الأغصان. ومن هنا، وجب أن نتكلم في حصيلة الفكر الإسلامي الحديث.

وهناك تصور خاطئ لفكرة التجديد، وهو أنها تعني بذل الجهود لإسباغ بردة الإسلام على ما نشاهد، ونمارس من أوضاع المعيشة في حياتنا الراهنة، وبخاصة ما طرأ عليها من أنماط السلوك والنظم الوافدة، حتى وإن كانت تخالف أصلًا من أصول الإسلام. وهذا موقف خاطئ؛ لأنه يحيل الفكر الإسلامي إلى مجرد أنه تبرير وتسويغ للواقع المعيشي، ويجعل الإسلام محكومًا بهذا الواقع وليس حاكمًا له.

إن التجديد في الحقيقة يتأتى من وجهة أخرى، إنه يرد من كيفية استجابة الأحكام الشرعية ونظم الإسلام ودعوته للتحديات التي تواجه عقيدة المسلمين وديارهم.

وإن التحديات التي أسفر عنها التاريخ المعاصر بالنسبة لشعوب الإسلام عقيدة وديارًا، تتمثل في السيطرة الأجنبية سواء اتخذت في البداية شكل الغزو والاحتلال والحكم السياسي المباشر، أو اتخذت فيما بعد شكل التبعية السياسية الاقتصادية الفكرية، أي التبعية الحضارية.

والتحدي الآخر يتعلق بحركة التفتيت السياسي التي جرت للجماعة الإسلامية، فتحولت إلى بلدان ودويلات صغيرة.

والتحدي الآخر يتعلق بما ولدته التبعية والوفود الفكري الغربي ومؤسساته إلى بلداننا من ازدواجية شاعت في كل النظم والأفكار والعادات والقيم، وما أدى إليه ذلك من صدع في المجتمعات الإسلامية بين النظم والأفكار الموروثة ومثيلاتها الوافدة من الحضارة الأوروبية. وظهر هذا كانقسام في المجتمع يصدع قواه ويهدّ من وشائج التماسك فيه. وهذا التحدي يكون مشكلة مزدوجة بالنسبة للحركة الإسلامية، إذ عليها أن تقاوم ركود القديم الموروث بحركة تجديد قوية، وعليها في الوقت نفسه أن تقاوم روح التغريب بالدفاع عن أصول الإسلام والتمسك بها.

ثم بعد ذلك، فهناك أوضاع المعيشة المادية التي يتعين أن ينهض بها المجتمع الإسلامي لتحقيق ما يتيسر من النمو المطرد للناس والرخاء لهم.

وقد تكون الفكر الإسلامي الحديث عبر عشرات السنين الماضية، ومن عدد غير محصور من المفكرين والقادة والمصلحين، وتبلورت بعض قضاياه بتجارب عديدة. وهو فكر يتشيد وتتراص لبناته تحت خط النار، كما لو كنت تبني قلاعك وسط قصف مدافع الخصم عليك ووسط ما يمطرك به من صواعق الصواريخ ونيران القنابل والطائرات. ولا تزال اللبنات تتراص والبناء يشيد. ونحن نعرض هنا لمجموعة من الأفكار من خلال مفكريها، وهي تترابط مع بعضها لتتمكن من تكوين بناء فكري رصين.

إذا أردنا أن نستخدم تعبيرات «مالك بن نبي» المفكر الجزائري المعروف (١٩٠٥ - ١٩٧٣م)، فإن لواقعنا التاريخي الحاضر جانبين، الاستعمار والقابلية للاستعمار، الاستعمار هو العدوان الآتي إلينا من الخارج، عسكريًّا كان أو سياسيًّا أو اقتصاديًّا أو فكريًّا، أي هو أثر الخارج فينا. ذلك الأثر الذي يجري بغير رضائنا وبغير صالحنا. والقابلية للاستعمار في هذا الوضع الذي نكون عليه والذي يمكن من غلبة الغير لنا، هو ما نتصف به من الضعف والتردي والجمود ووهن العزيمة واضطراب القيم والجهل، وغير ذلك مما يكون سببًا لغلبة الطامعين فينا على أمرنا.

بهذا المعنى، نجد أن جمال الدين الأفغاني وضع اللبنات الأولى في فكرنا الإسلامي، الحديث المقاوم «للاستعمار»، وأن محمد عبده وضع اللبنات الأولى في هذا الفكر المقاوم «للقابلية للاستعمار».

إن أبقى ما كتبه جمال الدين هو حياته نفسها. وقد اندمجت لديه الحركة السياسية بالحركة الإسلامية، فكانت السياسة لديه تجديدًا للفكر الإسلامي، والفكر الإسلامي تجسيدًا للسياسة.

وأهم ما شغل جمالَ الدين، وشغل هو الناسَ به، هو «وحدة المسلمين» ليمكنهم الوقوف في وجه ما يتهددهم من أطماع الدول الأوروبية القوية وعلى رأسها إنجلترا في ذلك الوقت، التي كانت تحتل الهند، والتي احتلت مصر في ١٨٨٢. وطالب بتوثيق العرى بين المسلمين وغير المسلمين في الأوطان الإسلامية. كما دعا إلى نبذ الخصومة بين الشيعة والسنة، وذلك ليمكن تأليف السلطتين الإسلاميتين الكبيرتين وقتها، سلطة استانبول وسلطة إيران، وذلك بعد أن ذهبت الدولة الإسلامية في الهند أدراج الرياح.

وهو يوجه قوة الإسلام والمسلمين للدفاع عن الحوزة الإسلامية وسيادة الشعوب على مقدراتهم وعلى أراضيهم. يقول «إن دينهم (دين المسلمين) يرسم عليهم أن لا يدينوا لسلطة من يخالفهم. بل الركن الأعظم لدينهم طرح ولاية الأجنبي عنهم، وكشفها عن ديارهم. بل منازعة كل ذي شوكة في شوكته، هل نسوا وعد الله بأن يرثوا الأرض وهم العباد الصالحون، هل غفلوا عن تكفل الله لهم بإظهار شأنهم

على سائر الشعوب ولو كره المجرمون، هل سهوا عن أن الله اشترى منهم لإعلاء كلمته أنفسَهم وأموالهم بأن لهم الجنة...».

كان هدفه تحرير الوطن الإسلامي من الاستعمار الغربي، وأن يسترجع المسلمون قوتهم بالتآخي والتكتل. ومن بين شروط استرجاع هذه القوة تحرير الفكر الديني من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد وترك البدع، والتعصب للمذاهب.

وفي الوقت الذي يقوم به بهذا الجهد، فطن إلى ما يقصده الاستعمار الغربي من محاولة القضاء على الشخصية الإسلامية التي مصدرها الإيمان والقرآن والتي تجمع المسلمين على رباط واحد، وفطن إلى محاولة المشايعين للاستعمار إفساد عقيدة المسلم وتشكيكه فيها، رغم أنها حصن المسلم في المقاومة ودافعه إلى الحركة والنهضة، وأصدر في ذلك كتابه الهام في «الرد على الدهريين» وهو مذهب كان البعض بدأ يروج له بين مسلمي الهند. فتكلم في هذا الرد لا من الزاوية العقيدية والفلسفية فقط، ولكنه تكلم من الجانب الاجتماعي السياسي لهذا المذهب وأثره في المسلمين. تكلم عن ضرورة الدين في المجتمع وأثر انتشار هذا المذهب في إضعاف الأمة.

ونحن هنا لا نذكر كل أفكار السيد جمال الدين، ولكننا نكتفي بالتركيز على الجوهر الأساسي الذي يقوم عليه فكره، بحسبان أن هذا الفكر يتكامل مع غيره ممن سنذكرهم - إن شاء الله - بعد ذلك، وهكذا نصنع مع الآخرين.

نعرف في تاريخنا جدلًا كان يثور كلَّ حين حول موضوع مقاومة الاستعمار وإجلائه، وموضوع الأخذ بأسباب النهوض ومعالجة أسباب الضعف، بأي هذين الموضوعين نبدأ ولأيهما تكون الأولوية في اهتماماتنا؟. والقائلون بأولوية الاستعداد لمكافحة الاستعمار يستندون في ذلك إلى أن وجود الاستعمار يرتب مجموعة من السياسات التي تتخذ لصالح بقائه، فوجوده واستمرار بقائه يضعف فينا أسباب مقاومته، ويقضي على إمكانيات النهوض ضده أو النهوض لتحقيق المستقبل المرتجى. والقائلون بأولوية بناء القوة الذاتية وإنضاج أسباب النهوض ومعالجة نواحي الضعف، إنما يستندون إلى أن ضعفنا الذاتي هو الذي سبب نجاح الاستعمار ضدنا، ونحن لم نستطع أن نقاوم غزوه لأننا كنا ضعافًا، ولأننا ضعاف، فلن ننجح في إخراجه، ولو حدث أن خرج مع بقاء ضعفنا فسيعاود الكرة علينا، أو يعاودها غيره.

والواقع أن هذا الجدل يقوم على خيار خاطئ؛ لأنه يجري تفرقة بين أمرين كلاهما لازم، فهما معًا شرط النهوض والتقدم والاستقلال، وكلٌّ منهما يقوي الآخر ويتقوى به، وإذا كان وجودهما معًا لازمًا فليس من الصواب أن نطرح سؤالًا مفاده أهيما أنفع وأيهما نبدأ. وعلينا أن نتعلم النظرة التكاملية، التي تنظر إلى العناصر المتنوعة في تكاملها وليس في تنافرها.

والخيار الذي يطرح على الناس في وقت معين، والذي يتعلق بما يبدأون من هذه العناصر، إنما تتحكم فيه ظروف اللحظة التي يطرح

فيها السؤال. والاختيار الصائب هو الاختيار الذي يتلاءم مع ما تتطلبه اللحظة التاريخية نفسها. ولذلك فنحن في الحقيقة لا نختار أحد البديلين كما لو كانا سلعتين معروضتين في أحد المحال التجارية، وإنما ننظر في الممكن من اللحظة التاريخية المعنية.

وجمال الدين الأفغاني عندما يهييء المسلمين لمقاومة الاستعمار في كل من مصر وفارس والهند واستانبول؛ إنما كان يصنع ذلك في ظروف تدفق موجات الغزو الاستعماري على ديارنا في كل هذه الأقطار، وكان التدفق يجري بأساليب عديدة، بالضغط السياسي والتوغل الاقتصادي والاقتحام العسكري.. الخ. وفي مثل هذه اللحظات، فإن الخيار الوحيد الذي يكون مجديًا هو أن يحتشدوا ويتجمعوا للمقاومة. وقد ساهم محمد عبده بقدر في هذا العمل عندما كان ينشط مع أستاذه السيد جمال الدين.

لا شك أن جهد الرجليْن لم يكن متكافئًا، وكان تركيب كلٍّ منهما النفسي والوجداني والفكري يتلاءم مع المهمة الأساسية التي قام بها جمال الدين بالنسبة لمقاومة الاستعمار، ومحمد عبده بالنسبة لمقاومة «القابلية للاستعمار». ولكلِّ عصر رجالُه كما يقال.

وقد بدأ نشاط محمد عبده «الإصلاحي» بعد تمام احتلال الإنجليز لمصر في ١٨٨٢ وقضاء مدة حكم النفي ثلاث سنوات خارج مصر، ومدة وجوده في فرنسا ليحرر مع جمال الدين العروةَ الوثقى. ولما عاد لمصر وجد الاحتلال قد تمكن. ولم يكن من بين الخيارات المطروحة

في التسعينيات من القرن التاسع عشر، أن تتحشد القوى لطرد الاحتلال، ولم يكن ثمة خيار وقتها غير العمل الدائب لمقاومة «القابلية للاستعمار».

أهم ما اعتنى به محمد عبده هو ذلك الازدواج الذي حدث في الحياة الاجتماعية، والذي ظهر أقوى ما ظهر في مجال القانون، وفي مجال التعليم.

ففي مجال القانون، ظهرت المحاكم الحديثة التي تطبق القوانين المستمدة من التشريعات الأوروبية، ظهرت إلى جوار المحاكم الشرعية التي تطبق الشريعة الإسلامية. وفي مجال التعليم ظهرت المدارس الحديثة التي تتفق منهاجها مع مناهج التدريس في المدارس الأوروبية، ظهرت إلى جوار نظام التعليم التقليدي الذي يبدأ بكتّاب القرية وينتهي بالمعاهد الدينية والأزهر الشريف. وكان كلا النموذجين، الحديث الوافد من الغرب والقديم الموروث، لا يمت للآخر بعلاقة اتصال. وكان من أهم مجالات النشاط الفكري للشيخ محمد عبده أن يصل بين هذين الطرفين، سواء في مجال القانون أو في مجال التعليم، وكانت دعواه وجهوده الفكرية لتجديد الفكر الإسلامي متصلة بهذين المجالين في الأساس.

أما بالنسبة للقانون، فهو يحذر من استيراد القوانين من الخارج، بمقولة أنها أظهرت صلاحيتها في البلد الآخر الذي طبق فيه. ويقول إن البلاد تختلف باختلاف المواقع وبتنوع أحوال التجارة والزراعة، وكذلك تختلف الشعوب في العادات والأخلاق والمعتقدات. وعلى

هذا نجد قانونًا يلائم مصالح قوم ولا يلائم مصالح غيرهم، وإن ما ينفع قومًا قد يضر بآخرين. وينبه الدولة عند إصدارها القانون أنها يجب أن تراعي اختلاف الناس، باختلاف أحوالهم وطبيعة أراضيهم ومعتقداتهم وعاداتهم. وإن مراعاة هذه الصفات والأحوال هو شرط لإدراك ما يقضي إلى نفع القوم وفوائدهم، ويسد عنهم أبواب المفاسد والأضرار، ولذلك يقول «لا يسوغ لأرباب الشورى (أي المجالس النيابية، أو أي جهات لإصدار القوانين)؛ أن يجاروا غير بلادهم في سن القوانين».

وهو بالنسبة للفكر الإسلامي يطالب بتجديد الفكر والفقه الإسلامي، وأول وسائله في ذلك محاربة المذهبية. ويذكر في ذلك أن التبعية الجامدة للمذاهب قد أدت إلى ضعف الجماعة؛ لأنها أدت إلى انقسامها إلى فرق وجماعات شتى. ويذكر أن الخطر الذي يتهدد الجماعة لا يرد من تعدد مذاهب هذه الجماعة في الاعتقاد وفي التفكير، إنما يرد من تحكم المذاهب في التابعين لها وعدم قدرة التابعين للمذهب على نقده. فهذا التحكم وهذه العصبية المذهبية هي ما تقيم الفواصل المتبعة بين المذاهب وتابعيها، وهي ما يقيم روح العصبية المذهبية، وهي ما تقسم الجماعة الواحدة إلى جماعات وطوائف شتى.

وهو يرى أن روح العصبية المذهبية، إنما تعالج بالرجوع إلى القرآن الكريم؛ لأن القرآن كان على الدوام سر نجاح المسلمين وهو ما تقرع صيحته أعماق القلوب «ولابدّ أن يؤخذ القرآن من أقرب وجوهه، على

ما ترشد إليه أساليب اللغة العربية؛ ليستجاب لدعوته، كما استجاب لها رعاة الغنم وساقة الإبل ممن نزل القرآن بلغتهم، والقرآن قريب لطالبه، متى كان عارفًا باللغة العربية ومذاهب العرب في الكلام وتاريخهم، وعوائدهم أيام الوحي».

ويضيف إلى ذلك الدعوة إلى تجديد الفقه الإسلامي الخاص بالمعاملات. ويقول إن الحياة تتطور وتتغير وضرورات المجتمع تتطور. ويذكر أنه إذا وقفنا في الفقه عند حدِّ اجتهادات الفقهاء السابقين مع تجديد الحياة الإنسانية وتغيرها؛ فإن ذلك سيضع المسلمين في الحرج من هذا الابتعاد الحاصل بين فقههم الإسلامي وبين الحياة، وساعتها إما أن تضعف قيمة الإسلام في نفوسهم تحت ضغط الحياة وأحداثها، وإما أن يقفوا عن متابعة سيرهم فينعزلوا. فالاجتهاد هو الوسيلة الحتمية لامتداد الصيغة الإسلامية لأحداث المجتمع الإنساني في الجماعة الإسلامية.

وفي هذا السياق، نجد كتابات كثيرة لمحمد عبده ينتقد فيها التقليد ويهاجمه؛ لأن التقليد عنده يتنافى مع العقل الذي من وظيفته ملاءمة الإنسان مع ظروف حياته، ويتنافى مع سنة الحياة التي تتسم بالتغير والتبدل الدائبين، ويتنافى مع طبيعة المبادئ الإسلامية التي تتصف بالعمومية والقابلية للتطبيق في كل زمان ومكان، وتقتضي هذه القابلية للتطبيق مع اختلاف الزمان والمكان؛ أن يكون في مقدورنا إعمال أحكامها مع الظروف المتغيرة، وهذا ما يحتاج إلى الاجتهاد.

وفي دعوته إلى الاجتهاد والتجديد الفقهي، دعا إلى نبذ الكتب التي تتصف بضيق الأفق المذهبي، ودعا إلى مطالعة كتابات المجتهدين من الفقهاء سواء للمتقدمين كالزيلعي، أو المتأخرين كالشوكاني. كما عاب على الكتب إطالتها في الشرح بالنسبة للعبادات واختصارها في الإشارة إلى المعاملات، رغم أن هذه الأخيرة تحتاج إلى المزيد من البحث، وهي الأكثر عرضة للتغير مع تغير الأزمان. وكان له وجه اهتمام خاص بنهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب.

وكان له في تفسير القرآن منهج يتلخص في أن القرآن كله يفسر بعضه بعضًا، فلا تجزَّأ الآيات لتفسر خارج سياقها، وأن السورة وحدة متماسكة تفسر آياتها في ضوء الموضوع العام أو الموضوعات العامة التي اشتملت عليها السورة. وإلقاء الضوء على معنى النصوص والأحكام من وقائع تاريخ الدعوة الإسلامية، والتوسعة في معاني النصوص بما يشمل ويحكم وقائع الحياة المعيشة. فهو مذهب تكاملي في الفهم والشرح والتفسير.

ويرى محمد عبده أن وظيفة القانون حفظ الحال القائم في الجماعة، فهو يحكم الأوضاع القائمة وينظمها، ولكنه لا يغيرها. أما تغير المجتمع إلى ما هو أفضل فيكون عن طريق التربية والتعليم.

فالتربية عند محمد عبده هي من الأسس الهامة للتقدم ولدعم الروح الجماعية بين الأفراد، وتمايز الجماعات وتغالبها لا يكون إلا

من جهة العقول والأخلاق، وهذا لا يكمل إلا بالتربية، وأهم وجوه التربية عنده هي التربية الدينية. لذلك اهتم بهذا النوع من التعليم، إذ يرجع أسباب الخذلان عند المسلمين إلى قصور التعليم الديني إما بإهماله جملة، أو بسوء ممارسته.

وهو في هذا المجال يتكلم عن العامة وابتعادهم عن أصول التربية الدينية السليمة، وتركهم فيها لبعض عقائد «الجبرية» التي تعتبر الإنسان مجبرًا في كل ما يأتي من تصرفات وسلوك، وأن لا اختيار للإنسان فيما يفعل. وهذا منطق يخالف حقيقة التصور الديني للإنسان باعتبار الإنسان مسئولًا عما يفعل، محاسبًا عما يرتكب من آثام، مثابًا عمّا يؤدي من الفضائل. ولا حساب إلا بمسئولية ولا مسئولية إلا بقدرة على الاختيار وتمكن من الاختيار.

وهو يفرق بين الاعتقاد بالجبر وبين الإيمان بالقضاء والقدر. فالجبر يعدم الإرادة الإنسانية تمامًا. وهذا ما لم يقل به دين ولا ينزل به حكم، وهو ضارٌّ بالإنسان. أما القضاء والقدر فهو من الإيمان بالغيب وهو من ظواهر الكون، بما لذلك من سلطة على الفكر والإرادة، وبما لها من ضوابط حاكمة لأسباب الظواهر الكونية والحياتية والضابطة لإرادة البشر. ومع تحرير الإنسان من الجبرية تتحرر إرادته، ومع إيمانه بالقضاء والقدر يصبح أكثر جرأة وجسارة لما تتطبع النفس به من قدرة على الثبات واحتمال المكاره ومقارعة الأهوال.

بعد الفكر الإسلامي المقاوم الذي تبلور على يدي الأفغاني، والفكر الإسلامي المتجدد الذي أورقت فروعه على يدي محمد عبده؛ نجد الفكر الإسلامي على الصعيد الفلسفي الذي بلوره محمد إقبال في كتابه الشهير «تجديد الفكر الديني في الإسلام».

ومحمد إقبال شاعر هندي مسلم كبير وفيلسوف ومفكر سياسي. ولد في ١٨٧٣ وتوفي في ١٩٣٨، وتعلم ودرس في معاهد التدريس كافة، بدءًا من الكتّاب الهندي حيث حفظ ما تيسر من القرآن، حتى جامعة كمبردج بإنجلترا، حيث درس الفلسفة والقانون. ودرس الإسلام وفهم الهند، واستوعب الحضارة الغربية، وقام بالتدريس في جامعة لندن، وفي الكلية الشرقية بلاهور الهند. واشتغل بالسياسة ودعا لإنشاء الدولة الإسلامية في الهند. كان يعيش في زمن يصعب فيه على من يهتم بشئون جماعته أن يعمل في مجال واحد؛ لأن المشاكل يأخذ بعضها برقاب بعض، وتتدافع من شتى مجالات الحياة سواء من السياسة أو الفكر أو من غيرهما.

و«تجديد الفكر الديني في الإسلام» هو سبع محاضرات ألقاها إقبال في مدارس وفي جامعة عالكرة في الله آباد بالهند في ١٩٢٨. واستهدف إقبال أن يقف ضد تلك الثنائية التي تروج بين المسلمين، وهي ثنائية الروح والمادة، وثنائية الدين والدولة، وثنائية القديم الأصلي الموروث والجديد البراق الوافد، وهي ثنائية تضع كلًّا من طرفي أي من هذه المعادلات كما لو كانت بدائل لا تجتمع معًا، فإما الروح أو المادة، والدين شيء والدولة

شيء آخر، والقديم منفصل عن الجديد، والروح خير والمادة شر، وبهذا يسقط المسلم في وهدة من اللا أدرية بين طرفين لا يستطيع أن يجمع بينهما، أو يظن أن اختياره الروح يقتضي فيه التواكل وترك الدنيا والبعد عن مجالات العمل لتغيير الحياة لما هو أفضل، أو يكون اختياره للمادة منفلتَ الزمام عما تقتضيه الروح من ضوابط.

ويذكر إقبال أن هذه الثنائية ليست من الإسلام كما يفهمه، ويقول إن الدين في الإسلام «هو في أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب أو كهنوتًا، أو شعيرة من الشعائر؛ بل هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعدادًا خلقيًّا يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لابد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث.. إن السمو إلى مستوى جديد من فهم الإنسان لأهله ومستقبله (من أين جاء، وإلى أين المصير؟) هو وحده الذي يكفل له آخر الأمر الفوزَ على مجتمع يحركه التنافس الوحشي، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية..».

ومن ذلك، فإن إقبال يربط بين الروح والمادة، ويربط بين الدين والدولة، ويربط العبادة بالعمل، لا على المستوى السلوكي الأخلاقي فقط، ولكن على المستوى الفلسفي. وهو يقول إن الإنسانية اليوم تحتاج تفسيرًا روحيًّا للكون، يحل محل التفسير المادي الذي ساد في حضارة الغرب، كما تحتاج إلى تحرير روح الفرد ووضع مبادئ أساسية توجه

تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي. وهو يقول إن أوروبا عرفت المثالية، ولكنها لم تستطع أن تجعل المثالية عاملًا مؤثرًا في الوجود المادي «صدقوني إن أوروبا هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان». وهذا على خلاف المسلم؛ لأن الدين عنده مرتبط بواقع حياته، وقد استطاع بالدين أن ينهض بالأفراد، وأن يبني مجتمعات.

وآية ارتباط الدين بالواقع لدى إقبال، من حيث منهج التفكير، هو أن الإسلام لا يرفض «التجربة» من حيث أنها تؤهل إلى المعرفة الدينية واليقينية. والحال أن منهج العلم التجريبي يقوم في مجال العلوم الطبيعية، أما في مجال المعرفة الدينية، فلم يؤكد عليه ويسمح به إلا الإسلام. يقول تعالى: «ألم تر إلى ربك كيف مدَّ الظلَّ، ولو شاء لجعله ساكنًا، ثم جعلنا الشمس عليه دليلًا، ثم قبضناه إلينا قبضًا يسيرًا»؟ «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت».

ويستخلص إقبال من ذلك، أن ثمة اتجاهًا تجريبيًّا عامًّا في القرآن «مما كون في اتباعه شعورًا بتقدير الواقع، وجعل منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث»، ويستطرد قائلًا: «إنه لأمر عظيم حقًّا أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية في عصرٍ، كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في بحث الإنسان وراء الخالق». ثم يضيف إلى ذلك أن القرآن ينبئنا بحقيقة التغيرات، وأن ثمة تطورًا ونموًّا وتبديلًا. وهذا

ما لابد من فهمه ليمكن بناء حضارة قوية. ولكنه يحدد مجال التغيير والتنوع بأنه يتعلق بالطبيعة دون مجال القيم الأخلاقية، ودون مجال الألوهية بطبيعة الحال.

والإسلام بذلك – على خلاف الأديان الأخرى – لا يعارض المعرفة التجريبية ولا يخاصمها، وهو خارج عن هذا النزاع الذي جرى بين الفكر المسيحي وبين مناهج العمل التجريبي. وإن كان مجال المعرفة التجريبية بالنسبة للدين، وهو مجال المشاهدة وما تقضي من إدراك عقلي فالمسلم لدى إقبال هو إنسان «واقعي» بحكم دينه، وعليه أن يندفع إلى الحركة نحو واقع الحياة، لا أن يبتعد عن واقع الحياة المادية، وأن الرسول – عليه الصلاة والسلام – يقول «جُعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا».

ويربط إقبال بين الروح والمادة. فيقول إن ما نسميه إنسانًا هو جسم إذا نظرنا إلى نشاطه في العالم المادي، وهو عقل ونفس إذا نظرنا إلى ما يستهدف من مثل عليا. وكذلك الشأن بين الدين والدولة إذ الدولة في نظر الإسلام هي المحاولة التي تبذل بقصد تحويل المبادئ المثالية للدين إلى قوى مكانية وزمانية.

***

في بداية القرن العشرين، كانت الحركة الوطنية مرتبطة بالإسلام لا تكاد تنفصل عنه. وكانت شعوبنا العربية الإسلامية – وهي تقاوم الاستعمار – إنما تنهض تحت راية الإسلام، والحركات الإسلامية هي

ما كانت تتجمع فيه الشعوب لمكافحة أجنبي محتل أو مقاومة ظالم مستبد. وبهذا التصور، نفهم حركة عبد القادر الجزائري في الجزائر، وحركة عبد الكريم الخطابي في المغرب، وحركة السنوسي في ليبيا، وحركة المهدي في السودان. وكذلك كانت حركة مصطفى كامل في مصر، والوهابية في جزيرة العرب.. وهكذا.

وكانت التكوينات المتأثرة بالفكر الغربي، لا تعدو وقتها دوائر النخب السياسية من كبار رجالات المجتمع ذوي المناصب الكبيرة، ولكن هذه الدوائر بدأت مع الوقت تتسع وتنمو ويتكاثر الناس فيها، وذلك بسبب نظام التعليم الحديث الذي لم يكتفِ بإدخال العلوم الحديثة والعلوم الطبيعية واللغات، لكنه أسس ونظم على النمط الأوروبي من حيث فصل علوم الدنيا عن علوم الدين، فركز على الأولى وأهمل الثانية إهمالًا. وكذلك انتشر الفكر الأوروبي الفلسفي بين صفوة المثقفين المتخرجين من هذه المدارس بسبب وجود المجلات الشهرية والكتب التي بدأت تظهر لتروج لهذه الأفكار وتعارض بها أسس الفكر الإسلامي والتقليدي.

ولم تكد تنتهي الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ - ١٩١٨، حتى كانت الدولة العثمانية قد صفيت وحل محلها دولة تركيا الحديثة التي ألغت الخلافة الإسلامية، واتخذت إجراءات شديدة الحدة لتصفية كل أثر للإسلام كنظام للحياة وأساس للشريعة الاجتماعية والسياسية هناك. وكان لذلك وقع الصدمة الشديدة على المسلمين في العالم أجمع، لا من ذهاب

الدولة العثمانية ولكن ألمـًا من تلك الظروف التي نقضت عقد المسلمين وشتت شملهم، فلم يعودوا يرون جهة أو هيئة يتجهون إليها كجامع لهم. وفي الوقت نفسه، احتلت القوات الأوروبية ما كان لم يحتل بعد من أراضي العرب والمسلمين واقتسموها بينهم، وخاصة منطقة الشام والعراق وغيرها.

وفي هذا الوقت، ظهر العديد من الحركات الوطنية في العالم الإسلامي كمصر، وفي غير العالم الإسلامي كالصين والهند، وكذلك حركات المقاومة في البلاد حديثة العهد بالاحتلال كسوريا والعراق. وكانت القوى التي قامت بهذه الحركات أساسًا من أبناء المؤسسات الحديثة في التعليم ممن تربوا على أسس علمانية بعيدة عن المؤسسات الدينية التقليدية.

وتكاتفت هذه العوامل لتضع الحركات الوطنية التي ظهرت في هذه المرحلة، بصورة علمانية، فهي تعمل على إجلاء المحتل، وتطالب بالاستقلال السياسي، ولكنها ترسم لمستقبل بلادنا صورة مستمدة من أنماط النظم الاجتماعية السائدة في الغرب، وتستهدف بناء نظم وضعية بعيدة عن الفكر الديني وعن أصول الشرعية الدينية.

في البداية، اندمج التوجه الإسلامي ورجاله في هذه الحركات بحسبان أن مقاومة الغاصب الأجنبي أولى في الاعتبار، وأن إجلاءه لا شك يفيد القوى الوطنية كلها والمتتبع للحركات الوطنية في هذه المرحلة أي في بداية العشرينيات من القرن العشرين، يلحظ اتصالًا قويًّا للعناصر ذات التوجه الإسلامي، ومشاركة فعالة في هذه الحركات.

ولكن مع نهايات العشرينيات، بدا أن الفكر العلماني يعمل بإصرار على أن يسيطر على أوضاع المجتمع كاملة، وأن يصوغ المؤسسات الاجتماعية ومؤسسات الدولة بطابعه، ويعمل على أن يفصل الدين عن أوضاع المجتمع، وينشيء نظامًا علمانيًّا صرفًا، أو يكمل النظام العلماني الذي كان بدأ مع نهايات القرن التاسع عشر، وبدأت أقلام كتاب تطالب صراحة بتنحية الدين عن أن يكون له شأن بأوضاع المجتمع.

وفي الوقت نفسه، تحررت حركات التبشير المسيحي الأوروبي والأمريكي من خوفها إزاء المسلمين، كانت هذه الحركات قد وفدت إلى أقطارها منذ منتصف القرن التاسع عشر، وكانت تنشط بين المسيحيين من المواطنين في بلادنا؛ لتكون لها قواعد بشرية موالية لها مما أثار سخط المسيحيين الشرقيين في بلادنا، وحفزهم لمقاومة هذا النشاط. ولكن تلك البعثات لم تكن في ذلك الوقت تجرؤ على أن تقترب من المسلمين، هذا البحر الواسع الذي إذا هاج فيمكن أن يبتلع تلك الحركة في قراره السحيق، ولكن بعد الحرب الأولى ونشأة النظم العلمانية وتبني قيادات الدول وقيادات الحركات الوطنية هذا النظام العلماني؛ شجع ذلك حركات التبشير لتعمل بين المسلمين، وبدأت عملها فعلًا بعد مؤتمر عقده المبشرون في القدس في ١٩٢٤، وارتفع فيه شعار «تنصير العالم في جيل واحد».

في تلك الظروف ظهر "حسن البنا" وأسس جماعته "الإخوان المسلمون"، وقد سبقه عديد عديدٌ من رجالات الدعوة الإسلامية. ولكن حسن البنا وجماعته كانا هما الاستجابة الأكثر وضوحًا والأكثر تبلورًا لمتطلبات الحركة الإسلامية في ذلك الوقت.

ولحسن البنا اتصالٌ فكري بالشيخ محمد عبده عن طريق السيد رشيد رضا. لقد توفي محمد عبده في ١٩٠٥، وبقي تلميذه رشيد رضا يصدر مجلة المنار الإسلامية، ويصدر تفسير المنار وهو تفسير القرآن الكريم حرره رشيد رضا عن دروس محمد عبده، ثم سار على منواله ليكمل التفسير، ووصل تفسير المنار إلى الجزء الخامس عشر من القرآن الكريم عندما توفي السيد رشيد رضا سنة ١٩٣٥، وهذا هو التفسير الذي أشرنا إلى منهجه في حديثنا عن محمد عبده في الصفحات السابقة.

***

كان من الضروري عرض هذا السياق التاريخي المتكامل قبل الحديث عن حسن البنا رغم أننا نتكلم عن الفكر الإسلامي في الأساس. وسبب ذلك أن حسن البنا صنع حركة إسلامية أكثر مما صنع فكرًا مجردًا. ونحن نبلور فكره ونعرضه لا من خلال أقواله فقط، ولكن من خلال حركته وأعماله ومن خلال الجماعة التي نشأت. ولعل هذا التوجه العملي الحركي هو ما كان يشكل أساس الاستجابة للأوضاع التاريخية المحيطة.

إن الحلقة الرئيسية في فكر حسن البنا، وموقفه هو «شمول الإسلام»، أي الدعوة للإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، والإسلام الجامع لكل أطراف الحياة، أي الإسلام المهيمن على كل شئون البشر عقيدة وشريعة وسلوكًا. وبالعقيدة، تتحدد للإنسان نظرته إلى الكون وموقع الإنسان في هذا الكون، وبالشريعة تتحدد له أسس نظرته إلى المجتمع وموقع الفرد من الجماعة والتوازن الواجب بين الحقوق والواجبات بين الناس، وبالسلوك تتحدد له أسس نظرته إلى غيره من الأفراد والجماعات وأساليب تعامله مع غيره، فالإسلام فلسفة وقانون وأخلاق، وهو يحكم عقل الإنسان وقلبه، وظاهره وباطنه.

وأن التأكيد على هذا المعنى الشامل، هو ما به تمثلت الاستجابة الإسلامية الصحيحة التي تطلبها الواقع عندما اتجهت حركة المجتمع إلى إضمار الإسلام وحصره في نطاق العلاقة الباطنية بين الفرد وربه، وفي تقييده في حدود العبادات فقط، وإقصائه عن أن يكون حاكمًا لنظام المجتمع ولعلاقاته. إن ذلك لا يعني أن الدعوة كانت ردَّ فعل لواقع معين فقط، ولكنه يعني أن أي كيان حي كبير كالإسلام، عندما يلقى تحديًا لأي من جوانب عناصره وخصائصه الأساسية؛ إنما يبرز لهذا الوجه من وجوه التحدي كلَّ طاقته ويحشد كل قوته لمواجهة التحدي في هذه الزاوية أو الجانب الذي وقع فيه الخلل، كشأن جسم الإنسان عندما يركز كل طاقاته لمواجهة الآثار الموجهة إليه في الجانب المصاب. وشبيه بذلك – مثلًا –

حركات الاستقلال الوطني التي انتشرت مع الاحتلال الأجنبي لهذه الأوطان، لم تكن ردَّ فعل بالمعنى السلبي للكلمة، ولكنها كانت استجابةً لوجوه التحدي والخلل التي واجهت الجماعة.

فشمول الإسلام خاصة أصيلة فيه وهي ملاصقة له لا تبارحه، أو لا يصير الإسلام إسلامًا بغيرها، وهذه الصفة تمارس في أوضاعها العادية، إذا وجدت مجالًا للإعمال، فإذا تصدى لها من ينكرها ويحاول تجريد الإسلام منها، ظهرت مطالب يؤكد عليها المسلمون وكشعار ترفعه الحركات السياسية كما أن وصف الاستقلال وصف يلازم الجماعة السياسية لأي شعب، ولكنه يتأكد في مواجهة من ينكره، ويرتفع كشعار سياسي وقتها.

وبما يتسق مع هذه النظرة الشمولية للإسلام، اندماج فكر الدعوة بعملها، فحسن البنا مندمجٌ في «جماعة الإخوان المسلمين»، وفكره مندمج في نشاطه الحركي، والدعوة ليست عرضًا لفكرة والدفاع عنها، ولكنها تنظيم يجمع الناس وينتظمهم ويأخذهم بالتعليم والتربية الدينية والسياسية، ويتطلب منهم أن يقوموا بهذا العمل مع الآخرين، وأن ينقلوا ما تلقوه إلى غيرهم. وذلك كشأن أي تنظيم حركي يقوم بدعوة.

وكان التكوين الفكري الوجداني للجماعة مزيجًا من علوم الإسلام التي تدرس في الأزهر من قرآن وسنة وتوحيد وتفسير وفقه ولغة، ومن ممارسات حركات الطرق الصوفية التي تأثر بها الشيخ حسن البنا في صباه، والتي أفادته في استخلاص الأسلوب التربوي

للجماعة وفي كيفية ربط أفراد الجماعة بالتنظيم من خلال لونٍ ما من ألوان الممارسات شبه الصوفية، كقراءة الأوراد والتهيئة للتجمعات التي تهتم بالثقافة والعبادة معًا. كما كان هذا المزيج يتكون من تجربة الجمعيات الدينية التي نشأت من قبل.

وأصول التربية الإسلامية تقوم على إشاعة العقيدة الصحيحة المستخلصة من القرآن والسنة مع البعد عن جدل الفلاسفة، وإقامة العبادات بحسبان العبادة هي أفعل ما يُبنى به الفرد وتُبنى به الجماعة، وإشاعة روح المعاملة الإسلامية من حيث أن الإسلام دين ونظام للحياة وعبادة وعمل مندمجين مع غرس مفهوم الأخوة الإسلامية، والبعد عن مواطن الخلاف الفكري والعقائدي.

وتوجهت الدعوة أساسًا إلى الشباب، وبخاصة من طلبة الجامعات والمدارس المدنية التي تنشر الفكر العلماني بين طلبتها، توجهت الدعوة لهؤلاء لتقاوم الأثر العلماني في عقول الناشئة، ولأن هؤلاء الطلبة هم عدة المستقبل الذين تتفتح أمامهم بعد تخرجهم آفاق العمل العام في مجالات الإدارة أو المهن المختلفة، ولأن هؤلاء الطلبة يعتبرون من ذوي الانتشار الواسع بين أسرهم وذويهم وبين أبناء بلدانهم وقراهم وأبناء الأحياء التي يسكنون فيها؛ فلديهم إمكانية انتشار واسعة، وقام هذا النشاط على أساس تجمعات روحية عبادية هي الكتائب، وتجمعات شبابية رياضية هي الجوالة، وتجمعات اجتماعية هي الأسر.

وكانت الدعوة تؤكد على الجانب السياسي للعمل الإسلامي فيما تؤكد عليه من جوانب أخرى، فكانت بمثابة حركة وطنية إسلامية تعمل على إخراج الاحتلال الأجنبي من البلاد، وتعمل على مشاركة الفلسطينيين جهادَهم ضد الصهيونية.

على أن العمل السياسي للجماعة في إطار الخلافات السياسية التي كانت تقوم بين التيارات والأحزاب المختلفة، هذا العمل كانت له وجوه سلبية، وأوقع الجماعة في عدد من الأخطاء السياسية لا مجال للاستطراد فيها هنا. إنما ما نريد أن نركز عليه في هذا السياق الجامع لعناصر الفكر الإسلامي التي تراكمت بموجب الخبرة التاريخية في هذه المرحلة الحديثة، هو ما أضافه حسن البنا من عناصر إلى هذا الفكر.

فكما أن الأفغاني يعتبر مقدمة للفكرة الإسلامية المجاهدة لاحتلال الأجانب ديار الإسلام والمقاومة لتبعية هذه الديار للقوى الأوروبية والغربية الكبرى، وكما أن محمد عبده يعتبر مقدمًا لفكرة التجديد في الفقه الإسلامي والتفسير؛ فإن حسن البنا يعتبر مقدمًا لفكرة شمول الإسلام ولارتباط الفكر بالعمل والدعوة بالتنظيم الحركي.

***

تكلمنا حتى الآن عن جوانب تعتبر ذات ثبات نسبي في الفكر الإسلامي المعاصر، فهي وإن كانت ترامت عبر مرحلة ممتدة نسبيًّا، وإن كان شارك في إرسائها عددٌ من كبار المفكرين والعالميين في

المجال الإسلامي؛ إلا أن وجه ثباتها النسبي أنها تستجيب للاحتياجات الكلية ذات العمق وذات الغلبة على المرحلة التاريخية التي نحياها، والتي تشكل السمات الغالبة لها. وهناك وجوه أخرى وجوانب للفكر الإسلامي المعاصر لا يتسع المقام للتحصيل في شأنها. إنما حددنا الوجوه الأربعة الأكثر أهمية وهي الوجه المقاوم للتبعية الأجنبية الحاصلة، والوجه المجدد المقاوم للجمود، والوجه الذي يربط العقيدة بالحياة على المستوى الفلسفي والوجوداني الروحي. والوجه الذي يربط شمول العقيدة بالحياة العملية في صورها التطبيقية والتنظيمية. أي شمول العقيدة من حيث هو حركة وتنظيم ومؤسسة.

وننتقل الآن إلى جانبين أكثر ثانوية وأقل ثباتًا في الفكر الإسلامي المعاصر، المعنى أنها وجوه تتضمن استجابات مرحلية متغيرة لحالات طارئة، أو لضغوط حادة أو لأوضاع غير عادية صادفت المسلمين في بعض الأقطار.

فهناك خاصة يتخذها الفكر الإسلامي المعاصر، أو بعض روافده في الحالات التي يَلقى فيها حصرًا أو تضييقًا شديديْن، أو في فترات الهجوم الشامل عليه. هنا يحدث ردٌّ فعل يتنوع على ضربين، ويتوقف وجود أي من النوعين على طبيعة الخلفية البشرية التي يعمل فيها؛ فإن كان الإسلام يشكل في هذه الخلفية عاملًا عريضًا وعميقًا وحيًّا؛ كانت الاستجابة داعية للعنف شديدة الحدة على الحصر والتضييق الحادث،

وإن كان الإسلام مهددَ الوجود في هذه الخلفية كانت الاستجابة بعيدة عن الوديان العنيفة بعيدة عن السياسة متبعة سبيل الانتشار بالتسرب العقيدي الهادئ.

في الحالة الأولى، حالة الحدة والعنف، نجد الفكر يعمل على تحديد الفواصل الحادة بينه وبين غيره، كما لو أنه يحفر خندقًا أو يبني قلعة عالية الأبراج، ويعمل على أن يكون كتائب للصدام كفرق الفدائيين، ومن هؤلاء يَرِد أبو الأعلى المودودي وسيد قطب.

وفي الحالة الثانية، حالة الانتشار بالتسرب العقيدي الهادئ، نجد الفكر الإسلامي يبتعد عن مناطق الاحتكاك المباشر مع الخصوم، ويتحاشى المواجهة ويبتعد عن خطوط التقدم الأساسية التي يتخذها الخصم، ويتراجع هو عن الخطوط المتقدمة ويبتعد عن السياسة وجوانب الإسلام الخاصة بنظم الحياة والشرائع، ويولي أعظم جهده للجانب العقيدي الإيماني والتعبدي، وغاية جهده أن يحفظ العقيدة والعبادات، وأقصى أمنيته في هذه الظروف أن يوصي الناس بضبط سلوكهم الفردي على وفق وصايا الدين. ومن هؤلاء يَرِد سعيد النورسي، وجماعة التبليغ.

لقد كان أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩) أميرًا للجماعة الإسلامية التي نشأت في ١٩٤٠، ثم صارت جماعتين إحداهما في باكستان، والأخرى في الهند، وذلك عندما قسمت الهند إلى هاتين

الدولتين في ١٩٤٧. وظل يحرر الصحف الإسلامية، ويؤلف الكتب منذ كان في الثانية والعشرين من عمره حتى مات.

لقد قامت دولة باكستان انفصالًا عن الهند، على أساس أنها دولة للمسلمين بالهند. ومع ذلك لم تطبق باكستان القانون الإسلامي ولا النظام الإسلامي، وإنحزب الرابطة الإسلامية الذي دعا لفصل مسلمي الهند وإنشاء الدولة، والذي حكم باكستان بعد ذلك، اتبع في ممارسته الحكم النهج العلماني. ومن هنا، اتخذت دعوة المودودي طابَعَها الحاد. وقد ركز على شرح مبادئ الإسلام وقيمه الأساسية، وخاصة في القضايا التي احتدم فيها النزاع بين قيم الإسلام ومبادئه وبين الأفكار الغربية. وتميزت معالجاته لهذه القضايا بشيء من الحدة، وشنّ حملات قوية على العقائد الغربية المعاصرة.

والفكرة الأساسية التي نرى الإشارة إليها هنا، هي دعوته لإرساء مبدأ الحاكمية لله سبحانه وحده، وأن تكون الحاكمية لله وحده في جميع مجالات الحياة البشرية، وأن عقيدة الإسلام لا تتحقق بمجرد القيام بالعبادات؛ لأن طاعة الله في شئون الحياة كافة هي المطلوبة، والصلاة لا تؤدي وظيفتها إذا لم تنهَ المصلي عن الفواحش. فالتشريع لا ينفصل عن الإيمان، والشريعة لا تنفصل عن ذكر الله. وفروض الإسلام لا تكمل إلا بإقامة النظام الإسلامي كاملًا.

وأخطر ما وضع المودودي في هذا الشأن، أن فكره فاصل وفارق، فهو لا يتعامل مع ذوي الأفكار المغايرة ولا يقيم معها الجسور على نحو ما نعهد في مثل حسن البنا، أو فيمن قبله ممن أشرنا إليهم. فهو فكر يهدف إلى المجانبة والمفاصلة، وليس إلى التغلغل والتسرب.

وتتضح هذه الملامح جيدًا؛ عندما تنظر في فكر سيد قطب، إذ تناول سيد قطب فكرة المودودي عن «الحاكمية لله وحده» وركز على مفهومه، فهو يقول إن عقيدة الإسلام هي «لا إله إلا الله»، وهذه الشهادة تعني أن تكون الحاكمية لله وحده. والمسلم هو من يطيع القرآن وحده. وبذلك فإن من يضع تشريعًا أو قانونًا لمجتمعه إنما يعتدي على سلطان الله بادّعاء الحاكمية لنفسه. ومن يتلقَّ الشرائع القانونية من غير القرآن؛ فهو لا يكون عبدًا لله وحده. وأنكر بهذا على البشر إمكان التشريع لجماعاتهم، واعتبر ذلك من شأن الجاهلية، واعتبر المجتمع القائم جاهليًّا ينبغي مجانبته، وفرق بين المسلمين الحقيقيين الذين يرون نظرته وهم الطليعة، وبين من يدعون الإسلام. واعتبر أن دعوته هي لإنشاء الدين إنشاءً، وهي دعوة «لاعتناق عقيدة الإسلام بين أناس» حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين. واعتبر موضوع التجديد في الفكر الإسلامي موضوعًا مرجئًا لأنه لا تجديد في الإسلام قبل أن يوجد الإسلام.

هذه الدعوة واضحة الغلو فيما تفضي إليه من الابتعاد عن المجتمع، ووصفه بالجاهلية، واعتبار من يحيون في هذا المجتمع أناسًا يجب أن توجَّه إليهم دعوة الإسلام. وهذا الفكر من شأنه أن يكون كتائب للصدام من المؤمنين به.

لذلك فهي دعوة تلمح فيها أنها ردٌّ فعل حادٍّ لمواجهة التغريب في النظم والشرائع التي طغت على بعض مجتمعات المسلمين أحيانًا. فهي رد فعل للغلو في التغريب، وهي انفعال حادٌّ أتى ردًّا على مبالغات العلمانيين في استبعادهم الإسلام وشريعته، وفصلهما تمامًا عن نظم المجتمعات الإسلامية وشرائع هذه المجتمعات وقيم السلوك فيه. سيما إن كان مما يصاحب ذلك ما يتعرض له دعاة الإسلام والمطالبون بإلغاء شرائعه من محنٍ وحصرٍ، وتضييقٍ وسجن.

وعلى الطرف الآخر من الفكر الإسلامي، نجد جماعة التبليغ التي أنشأها في الهند محمد إلياس إسماعيل الكاندهلوي المولود في سنة ١٩٠٢. كان الوقت وقتًا شاعت فيه حالات الردة عن الإسلام إلى الوثنية بسبب تأثير المخالطات الوثنية. وهو وقت طغيان الحضارة الغربية ومنهجها العلماني الذي شاع تحت حراسة الاستعمار الأوروبي. والمسلمون هنا أقلية بشرية، وليسوا قوة بشرية غالبة كشأن الحالة في مصر أيام سيد قطب، ولا باكستان مع المودودي. فهي دعوة تقوم في الهند حيث المسلمون أقلية ضعيفة محاصرة ومحرومة تقريباً من فرص التعلم، وحيث يقوم شعور بالصغار والوهن.

قامت الحركة متصلة اتصالًا وثيقًا بتلك الظروف والأوضاع، وكان لقادتها وجه اقتداء ببعض الطرق الصوفية. ولاءَمَتْ أساليبها مع الإمكانيات المتاحة في الواقع، لتنجز المطالب المطروحة في الواقع أيضًا، فهي حركة تقوم في جماعة فقيرة وبسيطة. فاتخذت من الأساليب ما يلائم ذلك والفقراء قليلوا المال كثيروا الوقت، أي أن ما لديهم من جهد أكثر مما لديهم من المال، لذلك طلبت الحركة من أعضائها أن يتبرعوا لها بفائض جهدهم، وليس بالمال. وكان مقرها بمسجد قديم في جنوب دلهي، ولكنها بدأت خطواتها الأولى في جنوب الهند، واستطاعت في جنوب الهند أن تعيد ناسًا للإسلام دفعتهم إلى عمارة الأرض وتحسين أعمالهم وحرفهم مع أداء الفرائض الإسلامية. ثم انتشرت في الهند وباكستان ثم انتشرت في جزيرة العرب وفي مصر وغيرها من البلاد العربية، وبداعية يخصص للدعوة أيامًا محدودة في كل شهر وفي كل سنة، ويحمل زاده القليل ويحيا وسط الناس يدعوهم لله ويعايشهم ويجعل نفسه قدوة لهم. وهم يقومون بالوعظ والتعليم بالمساجد، والحض على القيام بالفروض من صلاة، وصوم، وغيرها، وترك المعاصي. وليس لدعاتها مذهبٌ محدد، فهم من المذهب السائد في كل منطقة، وهم حنابلة سلفيون في جزيرة العرب، وأحناف أشاعرة في الهند، وهم من كل طريقة صوفية.

وبالنسبة للسياسة، فالداعي مأمور بتجنب الخوض في السياسة قولًا وفعلًا، وهو لا يشارك في حزب ولا في انتخاب؛ لأن السياسة

تثير الفرقة فيما يرون. وهو يرفض النظم الحديثة؛ لأنه يرى أن لا حاجة له بها، وأساليب الحضارة الحديثة تستخدم في إطار ما هو ضروري لقضاء الحوائج، ثم لا احتياج لها، ونظرياتها يحتاجها من كانت الدنيا جنته. أما المسلم فيتعين أن تكون جنته لا في هذه الحياة الدنيا.

ومن هذه المنطقة من الفكر الإسلامي المعاصر، نجد حركة بديع الزمان سعيد النورسي (١٨٧٣ - ١٩٦٠) ونشاطه في تركيا. كان هو كبير الحركة الإسلامية وكبير الدعاة في تركيا، بعد أن تولى حكمها كمال أتاتورك، وألغى منها الخلافة الإسلامية، واستخدم كل وسائل الحدة والبطش للفصل التام بين تركيا وبين ماضيها الإسلامي، وللإقصاء التام للإسلام عن كل جوانب الحياة المعيشية هناك، فألغى ما كان باقيًا من الشرائع الإسلامية، وألغى الهيئات الدينية في الدعوة أو التعليم أو الإفتاء، وألزم الناس بالنظم والشرائع الغربية، وألزمهم بأساليب العيش الغربية في الملبس وغيره، واستبدل بالحروف العربية الحروف اللاتينية في كتابة اللغة التركية، وأبعد عن هذه اللغة ما كان دخلها من ألفاظ عربية.

في ظل هذه الظروف، قامت حركة سعيد النورسي. وطالب بتطبيق أصول الشريعة ومبادئ الإسلام فنفي سنة ١٩٢٦ إلى جنوب غرب الأناضول ثماني سنوات. وبدأ يحرر ما عرف باسم «رسائل النور» التي كان يتكلم فيها عن أركان العقيدة الإسلامية. وكان هدفه الأكبر هو أن

يتمسك المسلمون بإسلامهم، ويعودون إليه وفق تعاليم القرآن والسنة، ويؤكد ضرورة الإيمان الصحيح ويدعو للوسطية والاعتدال والتسامح.

وغلبت على اهتمامه الجوانب الإيمانية، أكثر من نظم الدولة الإسلامية والأوضاع الاجتماعية، وكان قليل الاهتمام بالسياسة قائلًا «ليس هذا هو الوقت لخدمة القضية السياسية».

ويمكن القول بأنه في الفترة من ١٩٣٣ كانت حركة النورسي من أهم الحركات الإسلامية التي نشطت للحفاظ على العقيدة الإسلامية في مواجهة خطة اكتساح الإسلام في تركيا، لا من شؤون الحكم فقط، ولكن من كل أوضاع حياة الناس ومن جوانبه التعبدية أيضًا. وتمكن الأتراك بهذه الجهود التي قام بها النورسي وغيره من إعداد مئات الآلاف من التلاميذ الداعين للحفاظ على العقيدة الإسلامية، رغم ضعف المفهوم السياسي لهذه الحركة، وابتعادها عن الإشارة لأية أهداف سياسية مباشرة.

وإذا كان النورسي في ظروف أيسر سنة ١٩٥٠ قد قام بعمل سياسي وهو تأييد عدنان مندريس في الانتخابات؛ لأنه كان يدعو إلى التخفيف من غلواء النظام التركي في معاداته للإسلام؛ فقد بقي الكثير من أتباع النورسي يبتعدون عن العمل السياسي.

هكذا نلمح في حركة جماعات التبليغ وحركة جماعات النورسي، نوعًا من الدفاع عن الخط الأخير عن الإسلام، خط المحافظة على

أصل بقاء العقيدة الإسلامية لدى الفرد ولدى الناس والدفاع عن المقومات الأساسية لهذه العقيدة. وذلك في الظروف التي كانت تتهدد بها المسلمين موجاتٌ من الانتزاع عن دينهم، أو تعمل على خلع أسس العقيدة من العقول.

وهكذا كان الظرف التاريخي وأوضاع التحدي التي تقوم أمام الجماعة وأمام الإسلام هي ما تولد أسلوب المواجهة للدفاع عن الإسلام بوصفه كيانًا حيًّا، وهي التي تحدد وسائل الدفاع وأدواته.

(6) حول فكر الإصلاح الديني

في مجال الإصلاح الديني، نجد إصلاحًا دينيًّا وافدًا، وفد من الأفكار الأوروبية في هذا الشأن، عندما كانت أوروبا تعيد ترتيب أوضاعها الفكرية والتنظيمية بما يواتي ما يستهدفه المجتمع الأوروبي من نهوض واستنارة وتقدم. واتخذ الإصلاح الديني هناك أشكالًا وألوانًا تتفق مع الأسس الفكرية السائدة وتستجيب لها، وتتخذ من مادتها الفكرية ما يقيم الأود، ويصحح الفاسد.

ومارتن لوثر – مثلًا – (١٤٨٣ – ١٥٤٦) وجد الكنيسة تقوم كمؤسسة دينية بين الأرض والسماء، وتستلب سلطان الله جلَّ شأنه في حكم العباد، وتبيع صكوك الغفران؛ فقامت حركةٌ ضد هذه الممارسات الدينية، وركزت دعوته على العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه، وأولوية السريرة الداخلية للإنسان، وقللت دعوته من أهمية الطقوس والمظاهر الشكلية، ومن أهمية تعليمات الكنيسة التي تقيم من نفسها وسيلة بين العابد والمعبود. وكالفن (١٥٠٩ – ١٥٦٤) قامت دعوته على عدم الاعتراف بسلطان البابا، وعلى أن الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد لشريعة الله.

هاتان الحركتان - وإن اختلفتا فيما بينهما حول بعض الأصول والمناهج العقيدية - قامت على أساسهما حركات الإصلاح الديني في أوروبا. واستهدفت هذه الحركات في عمومها - هناك - القضاء على تحكم الكنيسة الكاثوليكية ومحاكم التفتيش، ثم بدأت القوى الاجتماعية الأوروبية تستغل كلًّا منها سياسيًّا، فالأمراء تحالف بعضهم مع لوثر تطلعًا للاستقلال عن مركزية الكنيسة، والتحرر من سلطة البابا في روما. وتخفيف سلطة الكنيسة حلَّ محله تقوية سلطة الدولة، وبدأت تظهر الكنائس (القومية) مستقلةً من سلطة الفاتيكان. وأدت ترجمة الكتاب المقدس إلى نمو اللغات المحلية؛ مما أسهم في ظهور القوميات بأوروبا، وسهل كلَّكلُّ ذلك من نمو الدولة الزمنية.

كان كلُّ ذلك يجري في إطار أوروبي خالص، أو شبه خالص. سواء من حيث الأوضاع الكنيسية التي كانت سائدة، أو من حيث دعاوي الإصلاح التي قامت على أيدي هؤلاء المصلحين، أو من حيث القوى الاجتماعية المحلية التي تلقفت هذه الدعاوي، وولدت منها الآثار السياسية والاجتماعية التي تتفق مع أهداف كلٍّ من هذه القوى، سواء من جهة الاستقلال عن الكنيسة المركزية أو من جهة الإفساح لاقتصاديات السوق الرأسمالي وللتعامل بالربا.. الخ.

أما بالنسبة لحركة الإصلاح الديني في بلاد المسلمين، فقد جاء في ظروف تاريخية مختلفة، من حيث التكوين العضوي للأفكار

والمؤسسات الدينية السائدة في الإسلام، ومن حيث ما كانت تعاني منه البيئة الإسلامية من مشاكل، ومن حيث النتائج التي تولدت. وهنا أيضًا يمكن تقسيم تيارات الإصلاح إلى ما هو ضالٌّ فاسد، وما هو مستجيب للمشاكل الحقيقية والتحديات الأساسية للواقع الإسلامي، ونكتفي في الحديث هنا بذكر الأمثلة.

فمن المعروف أن الإنجليز عندما احتلوا الهند، واجهوا مقاومة ومقاطعة، وبقي الهنود أواسط القرن التاسع عشر لا يؤاكلونهم ولا يشاربونهم، ولا يقرأون كتبهم، ولا يتكلمون لغتهم، وكان مسلمو الهند وقتها على رأس المكافحة.

وهنا، ظهرت بين المسلمين حركات دينية تؤدي دورًا نشيطًا في هذا الشأن، فقام في ١٨٠٤ الحاج شريعة الله يؤلف حزبًا إصلاحيًّا ينادي بأن صلاة الجمعة لا تصلح في الهند؛ لأنها ليست دار إسلام. ونمت هذه الحركة ودخلها الملايين من مسلمي البنجاب. ثم قام مصلح آخر هو السيد أحمد، ذهب للحج، واعتنق مذهب ابن عبد الوهاب وعاد للهند يدعو لتحريم زيارة الأضرحة والشفاعة بالأولياء، ودعا الهند دار حرب، وأن الجهاد فيها واجب على المسلمين. وظهرت حركة الخلافة التي تزعمها السيد أحمد والسيد إسماعيل الشهيدان، وجذبت تأييدًا واسعًا، وأنشأوا دولة إسلامية في شمال غربي الهند، ثم هزمهم الإنجليز واستشهد الشهيدان في ١٨٣١ . ولكن استمر العلماء يقودون

الجهاد. وفي ١٨٥٧ شبت الثورة الشهيرة التي قادها المسلمون، وأمكن للإنجليز أن يقمعوها.

المهم أنه تولد عن هزيمة هذه الثورة، أن ظهر نوع آخر من الإصلاح الديني، أو إصلاح الفكر الإسلامي، قاده السيد أحمد خان، وهو ما يصلح التعبير عنه باسم «الوافد الضال»، ويكفي بيانًا لوجه الضلال وأثره، ما ذكره أحد الكتاب الإنجليز في ترجمة لأحمد خان «كان خير وسيلة لتقريب الهنود من حكامهم» (يقصد حكامهم الإنجليز)، وإن أحمد خان ابتلي بغضب كثير من المسلمين عليه، وهكذا كرهه المسلمون؛ لأنه كان يسعى لتذويب الشعوب في مستعمريهم.

كان أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٧) صاحب دعوة تجديدية إصلاحية للمسلمين وللفكر الإسلامي، عزا تخلف المسلمين إلى نفورهم من العلوم الحديثة وتجنبهم الأمم الأخرى، ورفع راية الملاءمة بين تعاليم الإسلام وقوانين العلم والطبيعة مطالبًا باختيار أسس العقيدة في ضوء الفكر الغربي الحديث، بحسبانه بين البريطانيين والهنود والمسلمين، وعاب على المسلمين إساءتهم فهم الحكومة البريطانية، وطالب بصبغ البلاد الهندية بالصبغة الغربية، وإن ذلك يوجد صياغة حديثة لعلم الكلام. وفي هذه الصياغة لعلم الكلام الحديث، التي دعا إليها للتوفيق بين أحكام العقيدة الإسلامية والعلوم الحديثة ومبادئها، بدأ أحمد خان يطالب بإعادة تفسير القرآن حديثًا، ودعا إلى فهمه فهمًا

يتفق مع ما يتصوره أحمد خان حكم العقل، وهو حسب سياقه الفكري خصائص العقلية الأوروبية التي يسميها الفكر المعاصر. ثم طالب بالاعتماد في ذلك على «روح القرآن» لا على حرفيته، ثم غلا فقال «إن الوحي بالمعنى دون اللفظ...».

ومن جهة الفكر السياسي، بدأ أحمد خان من فكرة التكوين الوطني للجماعة متعددة الأديان، بين الإسلام والهندوكية والنصرانية، ثم فرّع من هذه المقدمة الدعوة إلى حصر الدين في العقيدة، بحسبان أن ذلك يقوم به الشعور بالوطنية، ثم قفز إلى النقطة الهامة التي يقصدها، وهي أن تكون (العقائد) عقائد دينية في نفوس معتنقيها فقط. وبهذا جعل من أهم ملامح دعوته الإصلاحية بين تلاميذه في جامعة عاليكرة التي أنشأها، عدم المشاركة في الحياة السياسية.

بهذا جميعه، أخضع أحمد خان الإسلام والقرآن لما سمَّاه «العقل والعلم الحديث»، وجعله محكومًا بهذين الأمرين وليس حاكمًا لهما، فأبدل الموزون والميزان، جعل الميزان هو العقل الأوروبي والعلم «المعاصر» وجعل الموزون هو الإسلام والقرآن بدل أن يكون العكس. وأحال الإسلام إلى عقيدة نفسانية، وحصره في علاقة ثنائية باطنية بين المخلوق وربه، تبتعد عن مجال نظام الحياة وتنظيم الجماعة. وبهذا يصح القول بأن أحمد خان عمل على أن يوقف مبدأ من مبادئ الإسلام الأساسية وهو «الجهاد»، وهو يوقف هذا المبدأ في بلد يحكمه الإنجليز ويحتلونه بعسكرهم.

ووجه «الضلال» في هذا الإصلاح، أنه يتغافل عن أهم ما يهم من خصائص الدعوة الإسلامية الإصلاحية، وهو أن تكون استجابته لما يواجه الأمة من تحديات، وأن تكون استجابة متناسبة مع نوع التحدي المطلوب، ومع حجم التحدي الذي يتهدد الجماعة. لقد قامت دعوة أحمد خان تمثل انسحابًا فكريًّا في مواجهة التحديات المطروحة في «عصره» على جماعته، وهي تمثل هزيمة فكرية من حيث أنها تحول أصول الدين من كونها حاكمة لغيرها إلى كونها محكومة بأي من شئون ما يسميه «العقل والعلم الحديث»، ومن حيث إضمار الإسلام ليصير مجرد عقيدة نفسانية لا شأن لها بأمور الحياة وتحدياتها، وأسقط بعضًا من أهم مبادئ الإسلام، وفي كلمة محددة، هرب أحمد خان من «عصره» كمسلم هندي مغزوّ الأرض والجماعة والفكر، هرب من عصره باسم المعاصرة وهرب إلى عصر الغرب.

وقد عرفت مصر هذا النوع من الإصلاح الديني الضال، بعد وفاة أحمد بنحو ثلث قرن، عرفته على أيدي علي عبد الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم الذي صدر في عام ١٩٢٥. وهو من الكتب القليلة ومن الأعمال الفكرية النادرة، التي طرحت في مصر على ذلك العهد موضوع علمانية الدولة طرحًا صريحًا، وحاولت أن تجرد الإسلام وأصوله من أية نزعة لشمول أحكام نظام الحياة. حاول الكتاب أن يؤكد أن الخلافة ليست من صميم الدين والشريعة، وأنكر أن ثمة حكمًا في القرآن أو السنة أو

الجماعة يؤكد وجوب تنصيب الخليفة. فلما تعرض الكتاب لنظام الحكم في عصر النبوة، التوى به البرهان والتف به الدليل، أنكر أن كانت هناك حكومة أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، وقال إنها كانت زعامة الرسالة فقط. وذكر أن النبي - عليه السلام - أنشأ وحدة ليست سياسية. وكان هذا الإنكار من جانب المؤلف يجاوز كل حقيقة تاريخية وموضوعية وعلمية، فقد حاول أن يؤول أمرًا ذا وضوح علمي ناصع، وهو أن الإسلام أنشأ وحدة سياسية ضمت المسلمين جميعًا، وقامت عليها حكومة النبي - صلوات الله عليه - ثم انتقلت إلى الراشدين. ومنذ عهد النبي وُجد الجيش، ووُجد القضاء، ووُجد الحكم وقوة التنفيذ.

ما يهمنا عن هذا الكتاب في هذا المجال، أن علي عبد الرازق بإنكاره حكومة الإسلام، إنما فصل فصلًا حادًّا بين ولاية الرسول الروحية وبين ولاية الحكومة والسلطة، وبين الهداية الإسلامية وبين نظام الحياة، وفصل بين الزعامة الدينية والزعامة السياسية التي تستمد أصولها من ثنائية الكنيسة والدولة في الغرب. هذا من الناحية الفكرية الفلسفية، أما من الناحية السياسية؛ فإن فصله الدولة عن الدين يتضمن تجريدًا للدين من إمكانيات تنظيم الحياة، ومن إمكانات المقاومة ضد الاستعمار. وأن تأكيده أن زعامة الرسول كانت موقوتة بالرسالة يفيد انتهاء الجهاد بوفاة صاحب الرسالة، وانتهاء الجماعة الإسلامية بذلك، أو يبقى المسلمون أفرادًا لا تتكون منهم جماعة متميزة.

هنا لا نجد إدراكًا صحيحًا للعلل ولا سيما في تحديد وجوه الإصلاح والتجديد. نحن نجد أن العصر الذي يتكلم عنه أحمد خان ويدعو للتلاؤم معه هو الأوروبي، عصر الغزاة الفاتحين، وليس عصر الهند والمسلمين المغزوِّين. وأن الحلول التجديدية «العصرية» التي يتطلبها مجتمع الهند لا تكون في فك الجماعة الهندية والجماعة الإسلامية المكافحة للغزاة، ولا تكون في إلغاء الجهاد وإرضاء المسلمين بنظمه وفكره وحكومته - إن «بالجون» يشير إلى ذلك في دائرة المعارف الإسلامية عندما يمتدح أحمد خان بقوله «سما أحمد فوق الهياج السياسي وسعى إلى الارتفاع بأمته متوسلًا بالوسائل الروحية المقتبسة من طريقة الغرب في الحياة أيام القرن التاسع عشر» بمعنى أن أحمد خان ابتعد عن السياسات الوطنية، وأنه استعار وسائل روحية غربية مسيحية صاغ بها نزعته الإصلاحية للإسلام. وبهذا فهو «يسمو» عن مشاكل أمته.

ولجمال الدين الأفغاني قول في أحمد خان، يقول» هؤلاء الدهريون ليسوا كالدهريين في أوروبا، فإن من ترك الدين في البلاد الغربية تبقى عنده محبة أوطانه، ولا تنقضي حميته لحفظ بلاده من عاديات الأجانب ويفدي مصلحتها بروحه. أما أحمد خان وأصحابه، فإنهم كما يدعون الناس لنبذ الدين، يهونون عليهم مصالح أوطانهم، ويسهلون تحكم الأجنبي فيها، ويجتهدون في محو آثار الغيرة الدينية

والجنسية». هذه الملاحظة الذكية يكشف بها الأفغاني اختلافَ الوظائف السياسية والاجتماعية التي تؤديها «الفكرة» نفسها، إذا اختلفت ظروف أعمالها، وخاصة إذا بلغت الاختلافات في ظروف الأعمال اختلاف التضاد، بين غازٍ ومغزوٍّ، وضارب ومضروب، وقاتل ومقتول.

***

الاتجاه المقابل ينظر للإسلام بحسبانه دينًا ليس موجهًا للفرد فحسب، مهما كثر الأفراد، وإنما هو أيضًا دين موجه للجماعة بوصفها الجمعي. آية ذلك فرض الزكاة وهي ركن في الإسلام، وهي تعني فيما تعني قيام الرابط الاجتماعي بين الفرد المكلف وبين الجماعة، وتعني وجود سلطة أو دولة تقوم بالجباية وإنفاق الزكاة في مصارفها، ومصارف الزكاة محددة بالقرآن في إطار خدمة الدعوة الإسلامية والجهاد في سبيل الله، وتحقيق العدل الاجتماعي في الأمة، وكل ذلك يقتضي التأمل فيها، وإدراك أن ثمة جماعة مشخصة تقوم كهيكل واحد.

وآية ذلك أن الجهاد واجب ديني، ويذكر د. محمد البهي «إذا طلب الآن بعض شرَّاح الإسلام جعل الجهاد - الذي هو مقاومة الاعتداء - فريضة مؤقتة بوقت الرسالة، أي بوقت الرسول ودعوته.. إذا طلبوا إنهاء العمل بالجهاد بعد قيام الجماعة الإسلامية واستقرارها منذ فتح مكة؛ فقد طلبوا في واقع الأمر إغفالَ الحرص على استقلال الجماعة الإسلامية،

والتنازل عن استمرار بقائها كوحدة في مواجهة الجماعات الأخرى، وهذا معناه جعل الإسلام دينًا لأفراد وليس دينًا لجماعة، أو بعبارة أخرى جعله دينًا لا دولة بالمعنى المفهوم لدى الغربيين، وإذا ساق بعضٌ آخر من شرّاح الإسلام الجهاد على أنه رياضة نفسية روحية، وليس ردًّا لاعتداء مادي خارجي، كان مؤدى هذا التفسير هو نفس مؤدى توقيت الجهاد على النحو السابق، «وإذا خرج فريق ثالث بأن الإسلام دين لا دولة، كان هذا التصريح واضحًا في قصر الإسلام على الأفراد دون الجماعة.. وإلغاء شخصية الجماعة الإسلامية، وإلغاء الجهاد».

وآية ذلك قيمة العدل الذي يأمرنا به القرآن الكريم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحكم بما أنزل الله، وكلُّ ذلك واجباتٌ توجَّه إلى الجماعة، وإلى الأفراد في علاقتهم بعضهم ببعض، ومن ثم فهي واجبات جماعية تتعلق بقيم جماعية، وتحتاج بهذا لضبط وإلزام، فلا يكفي بشأنها الإرشاد والمواعظ، إنما يرد الواجب هنا من حيث كونه نظامًا ورباطًا جماعيًّا.

وأن فقهاء الشريعة الإسلامية عندما واجهوا هذه الواجبات والفروض، أقاموا تفرقتهم المعروفة بين فروض الكفاية وفروض العين. وفرض الكفاية يؤديه البعض من الجماعة، فإن أداه البعض؛ برئت ذمة الجماعة كلها، وإن لم يؤده أي واحد منهم؛ أثمت الجماعة كلها. وهذا يمثل التضامن الجمعي الذي يقوم ميثاقه بين الله - سبحانه وتعالى -

وبين الجماعة الإسلامية في جمعها، والإسلام هنا يتوجه إلى الجماعة بوضعها الجمعي، ويتصل بقيام الدولة لا من حيث أن الدولة تشكيل ديني، ولكن من حيث أنها تخضع لشرعية آخذة من الدين وشريعته، فهي ليست مؤسسة تصدر قرارات دينية ولكنها مؤسسة تخضع لشريعة الله، وتحاسب من الناس على مدى خضوعها والتزامها بشريعته، ويشكل الإسلام معيارَ الاحتكام ومصدر الشرعية لوجودها وبقائها.

وهناك نقطة يحسن إيضاحها، فإن مما أتانا من الغرب وافدًا، هو تصور أن الفرد هو الوحدة الاجتماعية الأولى، هو لبنة مستقلة يمكن أن توضع في مواجهة غيرها، والمجتمع مجتمعُ أفراد. وبهذا المنطلق يميل بنا التصور إلى توضيح أن تحرر الفرد هو تحرر من المؤسسات التي ينتمي إليها، أي المؤسسات الجمعية كالأسرة والحرفة والجماعة الدينية والجماعة الإقليمية.. الخ. وتوضع حرية الفرد في مواجهة ذلك، بدلًا من أن توضع قضية الحرية بوصفها قضية حرية الجماعة من سيطرة المعتدين عليها. هذه النظرة الوافدة جعلتنا ننظر إلى الحرية بوصفها في الأساس حقيقة فردية، وهي بهذا الوصف توضع في مواجهة الجماعة. ومن هنا، تتحول الجماعة إلى أفراد متناثرين، بدلًا من أن تتوحد الجماعة في مواجهة الأفكار الخارجية. إن هناك من يميل إلى إثارة قضية الحرية بحسبانها حرية فردية وهو يثيرها في مواجهة الجماعة أو الوحدة الجماعية التي ينتمي لها الفرد، فتكتسب الحرية دلالة تدميرية

في البنية الجمعية ويتناثر الناس أفرادًا. هكذا وضع الفرد في مواجهة أسرته وفي مواجهة الجماعات التي تحيط به. وهكذا يجري «تحرير» أو تحلل الفرد من مسئولياته وتبعاته الجمعية، وهذا النظر كله فضلًا عن ضرره البالغ، فهو خطأ؛ لأن الفرد لم يوجد فقط إلا في جماعة، والفرد ليس الوحدة الاجتماعية الأولى، إنما الجماعة هي الوحدة الأساسية الأولى، والفرد بداخلها كعضو من تنظيمها وحكوماتها الداخلية. وذلك بالنسبة لأي من المؤسسات الاجتماعية. وتتصاعد الجماعات من الأصغر إلى الأكبر، ومن الأضيق إلى الأوسع، ومن الأولى والأكثر انحصارًا إلى الأعلى والأعظم شمولًا.

***

في هذا المجال، ترد بعض الأمثلة لأوضاع الإصلاح الديني الرشيد. وهنا يقوم الجهد الأساسي لجمال الدين الأفغاني، سواء في مصر أو في فارس أو استنابول أو غيرها. قام على أساس اتصال دعوته الإسلامية والتجديدية بمكافحة الغزو الأوروبي والنفوذ الاستعماري الغربي، الذي كان آخذًا في التسرب والاقتحام لبلدان العالم الإسلامي جميعه. فنظر إلى القرآن الكريم بحسبانه الأساس الوحيد لتوحيد كفاح المسلمين ضد العدوان الأجنبي عليهم. وكان واحدًا من الرواد الذين عناهم د. عفت الشرقاوي بقوله «لقد أدى المفسرون في كثير من البلاد الإسلامية دورًا كبيرًا في تمثيل القضية الوطنية والتعبير عن موقف الإسلام من مشكلاتها

المختلفة، ووضع ذلك في ثلاثة أهداف رئيسية.. وهي الصراع ضد الأجنبي، ومسألة نظام الحكم، وقضية الوحدة..» الأفغاني يمكن أن يكون مضرب المثل بالنسبة للموقف الإسلامي من الحركة السياسية، وهو كدعوة إصلاح تظهر من كيفية توليده الاستجابة النافعة من الفكر الإسلامي في مواجهة تحديات عصر الغزو الاستعماري الشامل الذي تدفقت موجاته منذ أواخر القرن الثامن عشر.

أما على الصعيد الفكري الفلسفي، فنحن نجد أعمال محمد إقبال، الفيلسوف الشاعر الهندي. وهو يعمق جذور الوحدة اللازمة بين الدين والدولة والجماعة، وبين الجسد والروح، على العكس تمامًا مما يصنع علي عبد الرازق وأحمد خان. يبدأ إقبال بقوله بأن ليس في الإسلام ثنائية الروح والجسد كحقيقتين متمايزتين منفصلتين، إنما المادة هي الروح مضافة إلى زمان ومكان. ثم ينتقل إلى القول بأن روح التوحيد بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ هو المساواة والاتحاد والحرية. والدولة في نظر الإسلام هي محاولة تبذل بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى مكانية وزمانية هي إلهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام إنساني معين».

وذكر إقبال – أيضًا – أن الدولة في الإسلام ليست دولة دينية، مما يمكن للحاكم أن يستر إرادته فيها بعصمة مزعومة، بحسبان هذا الحاكم خليفة لله على الأرض. نفى إقبال ذلك ونفى إمكان استغلال الحاكم المستبد للإسلام في دعم حكمه غير العادل. وذكر أن كلما هو روحي فرصته في

الطبيعي والمادي والدنيوي، وكل دنيوي طاهر وديني في جذوره، وأن النبي - عليه الصلاة والسلام - قال «جعلت لنا الأرض مسجدًا وطهورًا». وذكر «أن الدولة في نظر الإسلام ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية في بناء المجتمع الإسلامي» ثم حدد وجوه الخلاف بين هذه النظرة الإسلامية وبين النظم التي قامت في البلدان المسيحية. إذ قامت المسيحية أولًا لا كوحدة سياسية، وكانت مفصولة عن الدولة. كانت المسيحية «نظامًا» للرهبنة في عالم غير طهور. فلما صارت الدولة مسيحية وقفت في جانب، ووقفت الكنيسة في جانب آخر؛ لأنهما قوتان متمايزتان، إحداهما عملها روحي محض، والثانية عملها مادي محض، لذلك لم تحفل الكنيسة ولا المسيحية الأولى بشيء يتعلق بحفظ كيان الدولة، ولا بالتشريع والإنتاج ولا بأحوال المجتمع الإنساني. أما الإسلام فقد «كان من أول مرة مجتمعًا مدنيًّا عُنِيَ بشئون الدنيا».

وفي الجانب الفقهي، نجد - مثلًا - الحركة السلفية التي قام بها ابن عبد الوهاب في نجد في القرن الثامن عشر. كان بداية حركة التجديد والرشد العقلي في الفقه الإسلامي المعاصر، وهو معاصر بالمعنى الذي تتفتق عنه وتصوغه ظروف المسلمين وأوضاعهم ومشاكلهم في زمانهم ومكانهم، قامت الدعوة في نجد، تدعو للتوحيد الخالص المطلق، بكل ما يعنيه التوحيد من رفض للتحاكم لغير الله، ورفض العبودية لأحد من دون الله، قامت الدعوة - أيضًا - على رفض

الجبرية ورفض فكرة الحلول والاتحاد التي مالت إليها بعض تصورات الصوفية، وأكدت مسئولية الإنسان، وأن التوسل لا يكون لغير الله لأحد في العالمين، فلا واسطة بين العابد والمعبود.

وقامت دعوة ابن عبد الوهاب على فتح باب الاجتهاد، والتماس حلول المشاكل الحاضرة في المصادر الرئيسية للشريعة، وهي القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع، مع عدم التقيد بمذهب معين من المذاهب السنية الأربعة، ولا من غيرها. وحررت هذه الدعوة المذاهب من القداسة التي كانت ادعاها أنصار كلٍّ منها لها. لقد قامت الدعوة السلفية في القرن الثامن عشر قبل الغزو الاستعماري، وتوجهت إلى جوانب الضعف والانحراف الفكري والفقهي والعقائدي التي كانت موجودة، وإلى ظواهر التخلف التي كانت رانت على المجتمع الإسلامي خلال القرون السابقة، وعملت هذه الدعوة على انتشال الأمة الإسلامية من هذه الظواهر، آخذًا بمنهج ابن تيمية الذي أثمرت شجرته الفقهية غالب حركات التجديد الفكري والفقهي فيما تلاه من قرون.

والخلاصة أن وجوهًا ثلاثة بارزة لجوانب من الإصلاح الفعال الذي صدر عن الاستجابة الصائبة للتحديات الحقيقية التي كانت تواجه الجماعة الإسلامية. ربط الأفغاني بين الإسلام وحركة مقاومة الغزو الاستعماري، والعدوان الغربي على الأمة الإسلامية. وقرر إقبال وأمثاله واحدية الدين وشئون الدنيا، وواحدية الجماعة والفرد، وعمل في المستوى الفكري

الفلسفي أن يجنب الجماعة الإسلامية تلك الثنائية التي تقيم التعارض وتقيم الصراع بين جوانب حياتنا المتعددة. وقرر ابن عبد الوهاب وإقبال طريق تجديد الفقه الإسلامي وطريق تحرير الإرادة الإنسانية للمسلم في إطار حاكمية الله والتوحيد الإسلامي الخالص.

وتبدو الفروق واضحة بين الجوانب المختلفة لهذا الموقف الفكري بشعبه الثلاث السابقة، وبين ما سمَّيْناه من قبل «الإصلاح الضال» الذي استعار قيمًا ومفاهيم غربية غريبة فرضها على بيئته، وهي لا تتيح إلا تفكك الجماعة وانحلال البيئة وفساد قوامها.

(7) من عناصر التصور الاجتماعي والاقتصادي في الإسلام

العقيدة في الإسلام هي أصول الأصول، وهي المسلمة الأولى التي تتفرع منها بعد ذلك كل الأمور، سواء في ذلك النظم والشرائع التي تنظم شئون الحياة، أو الآداب والسلوك والأخلاقيات. فالعقيدة هي المصدر والمشرع لبناء نظام المجتمع، ولإقامة هياكله التنظيمية، ولتربية الأفراد والجماعات، فضلًا عن كونها تحدد الأحكام التي يقوم عليها البناء التعبدي.

وأن الوسيلتين اللّتين تصدران عن العقيدة لتحديد الملامح لنظام حياة البشر، هما القانون والأخلاق، والقانون يتوجه في الأساس للجماعة؛ لينظم تعاملاتها، لذلك فهو يقيم أحكامه على قدرٍ كبير من العموم والتجريد، فهو يتعامل مع الإنسان ويضبط معاملاته لا بوصف هذا الإنسان فردًا معينًا ومسمى، ولكنه يتعامل معه ويضبط معاملاته آخذًا في الاعتبار السمات العامة للإنسان عادة في تلك الجماعة المحكومة، بصرف النظر عمَّا يتخالف فيه أفراد هذه الجماعة من

سمات عينية ملموسة لكل منهم. ولذلك فإن القانون يعول في معاملاته في الأساس على الظاهر من تصرفات الناس في جماعة معينة، دون أن يصرف همّه الأساسي للحكم على الدوافع الباطنية لهذه التصرفات، ولذلك - أيضًا - فإن حكمه لمعاملات الناس يكون بطريق الفرض والإلزام، ووسيلته في ذلك أن تحمي سلطة الدولة أوامره، ويكون لها اللجوء لاستخدام العنف لفرض قوة الإلزام لأوامر التشريع ونواهيه.

أما الأخلاق، فهي وإن كان هدفها النهائي صلاح الجماعة، إلا أنها تتوجه في الأساس للفرد في هذه الجماعة لتنظيم سلوكه، وأحكامها بالغة المرونة؛ لأنها تراعي أوضاع الأفراد من حيث كونهم أفرادًا، أي تراعي ما يتمايزون به من سمات خاصة وملامح ذاتية، لذلك فهي هادية أكثر منها حاكمة، وهي ناصحة أكثر منها آمرة، وهي تضع في اعتبارها نوايا الناس ودوافعهم الباطنية ولا تكتفي في حكمها على السلوك بظاهره. وهي بذلك لا تملك وسيلة مادية لحمل الناس على اتباع وصاياها، إتيانًا لما تحسنّه وتجنبًا لما تقبحه، إنما وسيلتها في الهيمنة على سلوك الأفراد وحماية قواعدها، اللجوء إلى الزواجر الأدبية والروادع النفسية، بحيث أن الخروج على قواعد الأخلاق يمثل سلوكًا مشينًا يزدري بصاحبه أمام الناس، ويمتهنه.

وأن العقيدة الإسلامية عندما تمثل النبع الرئيسي لأحكام القانون وقواعد الأخلاق، إنما تخلق تناسقًا وانسجامًا بين هاتين الوسيلتين في

تكاتفهما على إقامة نظام الحياة في المجتمع. وهما تتبادلان تنظيم الجماعة وأفرادها، كلٌّ في مجاله، وفيما يصلح له من ميادين النفوذ والفاعلية. وبوجه عام، فإننا نلاحظ أنه كلما اتسع حجم الجماعة المعنية بالتنظيم، كلما كان حكم القانون لنظمها وعلاقاتها أوجب، وكلما صغر حجم الجماعة المعنية كلما كان إرشاد الأخلاق لها أنسب. وأن الجماعات تتسلسل في المجتمع من الوحدات الصغيرة إلى الوحدات الأكبر، ومن الأسرة كجماعة صغرى حتى تصل إلى الجماعة السياسية العامة التي ينتمي إليها الأفراد، بحكم صلات النسب كالعائلة والعشيرة والقبيلة، أو بحكم الاندراج في الوحدات السياسية القائمة كالدول.

نحن نلاحظ مثلًا، أن الأسرة، هي اللبنة الأولى في التنظيمات الاجتماعية، يحكمها قدر قليل من أحكام الشريعة، وكثير من قواعد الأخلاق، وأن قواعد الشريعة تحيط بالأسرة من خارجها في الأساس، فتنظم نشوءها وزوالها، بتنظيمها الزواج والطلاق والميراث، وهي لا تكاد تتدخل في تسيير أوضاع الأسرة كمؤسسة اجتماعية، إلا إذا اعترى سيرها خلل جسيم كنشوز أو منع نفقة، أما في أوضاعها العادية فهي تسير في الأساس بقواعد الأخلاق وضوابطها. ولا تتدخل الأحكام القانونية قطُّ في تحديد نصيب كل واحد في الأسرة من دخلها، أو قدر الجهد المطلوب منه في خدمتها، أو حصتها من المزايا العينية المتاحة بداخلها، كلُّ ذلك مرجوع فيه إلى السلوك الذي يستهدي بالأخلاق

وبمشاعر المودة والتراحم. على أن الاحتياج يزداد إلى القواعد القانونية للحركة وللتعامل كلما زاد حجم الجماعة وتعقدت روابطها كما نشاهد في التنظيم الشرعي لحركة التبادل بيعًا وشراءً في السوق، إذ تخضع في بدئها ومسيرها ومنتهاها لعدد كثيف من الأحكام الشرعية الضابطة لها والحاكمة لآثارها.

لذلك نجد أن واحدية المصدر العقيدي الديني لكل من الأحكام الشرعية والقواعد الأخلاقية، هذه الواحدية تجعل القانون والأخلاق وإن اختلفت أدواتهما فإنهما يظلان ذوي طبيعة واحدة ومتجانسين فيما ينشدانه وتنشده العقيدة للبشر في حياتهم من صلاح؛ لأن كلًّا منهما في مجال فاعليته يتم عمل الآخر، وهما يتبادلان – معًا – بتنظيم الجماعة المعنية بالقدر الذي يتيح لها ولأفرادها الفاعلية المرجوة، وذلك حسب حجم هذه الجماعة، ومدى تعقد أواصرها أو بساطتها.

فالآصرة بين الدين والأخلاق والقانون في الإسلام متينة مكينة، لا تكاد تنفصم دون خلل يعتري كلًّا من هذه الجوانب معًا.

***

هذه الخصيصة تستتبع خصيصة أخرى، تبدو من أساليب الفقه الإسلامي في صياغة القواعد والأحكام في بناء المؤسسات، فهو لا يفرّق بين شكل ومضمون، هذه الثنائية التي يعرفها الفكر الغربي بين الوعاء والمحتوى لا يكاد يقرَّها الفقه الإسلامي، فنحن لا نجد في الفكر

الإسلامي ما يؤيد تلك التفرقة التي اعتاد على أن يمارسها الفكر الغربي دائمًا، ويشكل بها كلَّ أبنيته الفكرية ومؤسساته الاجتماعية. وهي التفرقة بين الشكل والمضمون، أو بين الذات والموضوع، وهي ازدواجية ورثها الفكر الغربي فيما يبدو من الثنائية الفاصلة بين السماء والأرض، وبين الغيب والواقع وبين الكنيسة والدولة. والنظام العقيدي الإسلامي يقوم بترابط وتوحدٍ أساسُه هيمنة العقيدة الواحدة التي تتفرع عنها سائر الأنماط والأنشطة، فالمصدر واحد وأساس الشرعية واحد. ولا يختلف الحكم فيها إذا كان التصرف المحكوم يتخذ وسيلة لغاية أم كان هو الغاية نفسها، ولا يعرف التنظيم القانوني الشرعي فارقًا بين شرعية الحق المطالب به وبين الإجراءات التي تتبع في المطالبة به، ولا يعرف ما نتج عن هذه المفارقة من سقوط الحق الثابت لمجرد أن صاحبه لم يطالب به بالإجراءات المرسومة في الموعد المرسوم. كما لا يعرف ابتناء الحقوق على الغصب لمجرد حيازة الغاصب المال المغصوب مدة معينة بوضع ظاهر هادئ.

وإن من أهم تطبيقات هذه الواحدية ما يبدو من نظر الفكر الإسلامي لمفهومي المساواة والعدالة، فإن المساواة بين البشر يقرها الإسلام ويحض عليها، فالناس سواسية كأسنان المشط، ولا فضل لعربي على أعجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى، بمعنى أن الناس لا يتفاضلون إلا بما في مكنة كل منهم من وجوه الخيارات الإرادية في عبوديتهم لله ومعاملاتهم مع سائر الناس؛ لأن التقوى المأمور بها في

العبادة والتعامل، إنما ترد في مجال الخيارات المتاحة للناس والتي ترد بشأنها تبعة الثواب والعقاب.

إذا كانت المساواة مقرة هكذا في الإسلام؛ فإن الضوابط الإسلامية للتنظيم الاجتماعي لا تكتفي بهذا التقرير، بل تتجاوزه لتؤكد على «العدالة» بوصفها الهدف الأصيل من تقرير المساواة.

إن المساواة تعني منع التمييز بين الناس بسبب يلحق بهم، وذلك إلا أن يكون لإرادتهم دخل في قيامه، وأن يقوم هذا السبب لديهم على وجه الاطراد دون أن يكون في مكنتهم بالعمل الإرادي أن يرفعوه أو أن يتجاوزوه. وتقوم هذه الأسباب عادة لدى جماعات من البشر تشترك فيها، تلك هي الأسباب المتعلقة بالجنس أو لون البشرة أو اللغة أو ما يشابه ذلك. والمساواة على هذا الوصف صفة سلبية تشكل الحد الأدنى لما يتعين أن يكون عليه وضع الإنسان.

والمساواة تعني أن تنظر الجماعة إلى الأفراد المكونين لها بحسبانهم محض أفراد فيها، لا يميز أي فرد فيهم عن الآخرين إلا أن تكون أوصافًا مكتسبة، كشروط التعليم أو الخبرة ونحو ذلك، أو على الأقل أن تكون أوصافًا مفارقة وغير لصيقة بالفرد التصاقًا دائمًا، كشرط بلوغ الفرد سنًّا معينًا؛ ليتمكن من إجراء أعمال معينة أو للتعيين في منصب معين، فالسن شرط غير مكتسب ولكنه شرط مفارق يطرأ على الإنسان ويبارحه، ويطرأ على الناس جميعًا ويبارحهم على سواء.

والمساواة بهذا تصنع إنسانًا مجردًا من الأوصاف التي تميزه عن غيره من أفراد الجماعة، ولكنها لا تكفي وحدها لأن تكفل للإنسان وصفًا اجتماعيًّا مساويًا لغيره في الحقيقة والواقع. وتفسير ذلك أنك إن سوَّيْت بين الناس في التكاليف بافتراض أنهم سواسية؛ فإن هذه التسوية لا تكفل لكل من المكلفين قدرًا مساويًا من الأعباء مع غيره، ما دامت ظروفهم الواقعية غير متماثلة، وذلك كما نسوّي بين الغني والفقير في منعهما من النوم في شوارع المدينة، أو كما نسوي بين المريض وصحيح البدن في إيجاب التجنيد عليهما، هنا نجد أن مبدأ المساواة مع أهميته ولزومه لم يكفِ لتحقيق ما نصبو إليه من مساواة حقيقية، وهنا نجد أنه يلزمنا مبدأ آخر نقيمه لتحقيق التساوي الواقعي، ألا وهو مبدأ العدالة.

المساواة تكتفي بأن تقر وتعترف بأن البشر متساوون، ولكن العدالة لا تكتفي بهذا «الإقرار» بل تسعى للتعامل مع الواقع القائم لتحقق التساوي الفعلي فيه، فالمساواة في نظر العدالة هدف وليست مجرد اعتراف، وهي هدف واقعي وليست مجرد افتراض، لذلك نجد أن الإسلام بعد أن يقر المساواة، وأن الناس جميعًا خلقوا من ذكر وأنثى وأن ربهم واحد وأباهم واحد، وأن كلهم لآدم، وآدم من تراب، وأن لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى، بعد هذا الإقرار المؤكد في مصادر التشريع الإسلامي، لا يكتفي الإسلام بذلك، إنما يؤكد ويسعى ويفتح الذرائع لتحقيق «العدالة».

والخليفة الراشد - رضي الله عنه - يجهر بأنه سيعطي الضعيف أكثر، وسيعطي القوي أقل وذلك حتى يأخذ للأول حقه، ويأخذ من الثاني حق الغير عليه. هذا الدور الذي قرره الخليفة الراشد يكشف عن قصد اختلاف المعاملة باختلاف أوضاع البشر بهدف تحقيق التساوي في الواقع من بعد. هنا نجد «العدل» وهو قيمة إيجابية، ونحن مأمورين بإقامة العدل بنص أمر الإيجاب الموجه إلينا في القرآن الكريم «إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴿٨٨﴾.» الآية.

والاستثناء من القاعدة القانونية يحقق العدالة، وإن كان يعتبر انتهاكًا لمبدأ المساواة، ذلك لأنه يعني أن حكم القاعدة العامة في ظرف خاص لم يفضِ إلى المقصد المبتغَى؛ فلزم تنمية الحكم العام في هذه الحالة المخصوصة؛ لضمان اطراد تحقيق المقاصد كإفطار المريض في رمضان.

إن الإسلام وجه غالب أوامره في هذه المسألة إلى إقامة «العدل» وإشاعته، وقرن القرآن الكريم الأمر بالعدل في الحكم، قرنه بأداء الأمانات إلى أهلها، «إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ.» وأن اقتران الحكم بالعدل بأداء الأمانة يفيد أن العدل حق للمعدول معه يستأديه منا، وهو أمانة علينا أن نوفي بها.

والعدل بنص هذه الآية الكريمة واجب إفشاؤه «بين الناس»، فهو حق للناس جميعًا كائنًا من كانوا لا ينقص من حقهم علينا، ولا من أماناتنا لهم اختلاف جنس ولا لون ولا اختلاف دين أو عقيدة أو مذهب. ويذكر الشيخ محمد الصادق عرجون أن خطاب هذه الآية موجه «لكل من كان أهلًا

لتحمُّل الأمانة على عمومها، ولكل من تعرض للحكم بين الناس، سواء كان هذا التعرض بطريق الأمانة العامة والولاية السياسية، أو بطريق التقاضي إليه.. أو كان بطريق الفتوى أو بطريق الرياسة العرفية كرئيس الأسرة أو رئيس العمل». وقال القرطبي إن هذه الآية من أمهات الأحكام «تضمنت جميع الدين والشرع»، وأنها عامة في جميع الناس تتناول الولاة ومن دونهم.

ويقول ابن القيم في كتابه «الطرائق الحكمية»: إن الله – سبحانه – أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات «فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان؛ فثَمّ شرع الله ودينه». ويقول إن من له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالاتها، وأنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يفصل بين الخلائق؛ لم يحتجْ معها إلى سياسة غيرها البتة. فالعدل هو الميزان الذي تعتمد عليه السياسة التشريعية وهو الهدف الأعلى للسياسة الشرعية في الإسلام.

ثمة سؤال يرِدُ عن صلة النظام الاجتماعي الاقتصادي في الإسلام بأي من المذاهب والنظم الشائعة في الغرب الآن، سواء الرأسمالية أو الاشتراكية والشيوعية وغيرها. ما صلة الإسلام بها ووجوه الخلاف بينه وبينها؟.

ويبدو لي أن ثمة خطأً منهجيًّا يرد عند هذه المقارنات، خطأ يرد فيها يسمى «بوضع المسألة» أي كيفية النظر إليها، إذ يوضع الإسلام كما لو كان صنوًا لهذه المذاهب أو لأي منها!.

وكمنهج أساس فإن عقد المقارنات لا يجوز ولا ينتج ثمرة إلا إذا قام بين أمور تقف على مستوى واحد في تسلسل الأصول والفروع، أو في تتابع العموم والخصوص، أي على مستوى واحد من التجريد والتفصيل. فلا يقارن بين نظر فلسفي ومذهب اجتماعي لخلافهما في درجة التجريد والتفصيل. ومن ثم يمكن المقارنة في العقيدة بين الإسلام والمسيحية، كما يمكن المقارنة بين الرأسمالية والاشتراكية، ويمكن المقارنة بين الموقف الإسلامي من نظم الحياة وبين الموقف العلماني من هذه النظم، ولكن لا يستقيم منهج المقارنة بين الإسلام وموقفه من نظام الحياة وبين الرأسمالية خاصة أو الاشتراكية خاصة.

إن المميز الأساسي لنظم الحياة في الإسلام عن أي من الرأسمالية والاشتراكية، يقوم في أن الإسلام عقيدة إيمانية، تبدأ بالإيمان بالغيب، من حيث الوجود الإلهي الخالق المهيمن، وأنه تعالى هو الأول والآخر، وأنه - سبحانه - ربُّ السماوات والأرض، فلا انفصال بين السماء والأرض في ملكوت الله، كما تبدأ من حيث أن حياة الإنسان ممتدة تشمل دنياه وأخراه. هذا الترابط بين السماء والأرض في خلق الله، وبين الدنيا والآخرة في حياة البشر؛ هو ما يعتبر المسلمة الأولى للإسلام عقيدة ونظامًا.

أما بالنسبة للنظام الرأسمالي أو الاشتراكي، فإن لهما مسلمتهما الأولى، وهما يشتركان فيها معًا، وهي أنهما يقيمان نظامًا دنيويًّا خالصًا ونظامًا وضعيًّا بحتًا. وهما يستندان إلى فكرة عقيدية أساسها انفصال

الأرض عن السماء، وانفصال الحياة الدنيا عمَّا عسى أن يكون في الآخرة. ويستند النظام الشيوعي إلى فكرة عقيدية أتت من الفلسفة الماركسية أساسها إنكار السماء أصلًا، وإنكار الآخرة مطلقًا.

إن كل عقيدة تبدأ بمسلمات، وترسخ في عقول المؤمنين بها مجموعة من الأصول، وحجية هذه الأصول ترِدُ من كونها مسلمات، ثم بعد ذلك، وبدءًا من هذه المسلمة، تتتالى التصورات العامة والخاصة للمنظومة الفكرية التي تقيم في النهاية صورة النظام الاجتماعي من حيث هو علاقات وأنماط علاقات بين الأفراد والجماعات. وقد يمكن أن يتولد عن ذات البناء العقيدي ومسلماته عدد من التصورات المتباينة للنظم الاجتماعية، تتخالف وتتنوع فيما بينها، ولكنها تنضم معًا في الأساس أو الأصل العقيدي الذي انبعثت عنه، وذلك ما نراه بالنسبة للنظامين الرأسمالي والاشتراكي، فهما تصوران مختلفان لنظامين اجتماعيَّين يضمهما معًا أصل عقيدي واحد، وموقف نظري واحد هو النظر العلماني للحياة الذي يفصلهما عن أهل العقيدة الدينية.

وبالمثل يمكن أن يتفرع عن الأصول العامة للنظر الإسلامي أكثر من تصور للنظام الاجتماعي، تختلف بعضها عن بعض في الفروع، وتتباين ظروف الزمان والمكان، وأن جمعها دائمًا اتصالها بأصول العقيدة الإسلامية والتزامها بها، ومنها أن يظل النظر الإيماني الإسلامي وتصوراته العقيدية ومصادر شريعة الإسلام، يظل كلُّ ذلك يشكل الإطار

العام للنظام الاجتماعي، يشكل المرجعية الأساسية والمصدر الأساسي للشرعية العليا المهيمنة في المجتمع على أفراده وسلوكهم ومعاملاتهم.

من هنا، يظهر أن الخلاف الذي نشير إليه هنا بين نظام اجتماعي يقوم على الإسلام وبين أي من الرأسمالية أو الاشتراكية، إنما هو خلاف في الجذور في المسلمة الأولى الخاصة بصلة الأرض بالسماء وصلة الدنيا بالآخرة، والسؤال الآن: هل لهذا الخلاف صلة بنظم الحياة الدنيا وتفاصيلها؟

أتصور أن له وجهَ اتصالٍ وثيق بذلك. اتصال يرد من مقتضى التصور الإسلامي للأمور. قد نجد تفاصيل من هنا ومن هناك تتشابه، بين نظام يقوم على أسس إسلامية ونظام يقوم على أسس علمانية وضعية، ولكنه تشابه يظل محدودًا في إطار النثريات والمفردات، مع قيام الخلاف البيّن في الصورة العامة والرؤية العامة الحاكمة، وهو خلاف يتعلق بكيفية توظيف هذه المفردات وترتيب علاقاتها ببعضها ببعض وكيفية صياغة المعنى العام منها، خلاف يتعلق بهياكل البناء العام وبالوظائف الجوهرية التي يقوم بها، والتي توظف التفاصيل والمفردات كلها لخدمتها.

إن مباني المدرسة والمستشفى والفندق تتشابه في أعداد يصعب حصرها من التفاصيل والمفردات، كالطرقات والغرف والنوافذ والأبواب وغير ذلك. ولكن يظل الخلاف واضحًا وكبيرًا وحاسمًا بين كل منها، والأخريات من حيث الهيكل العام، وأكثر من ذلك يظل

الخلاف جسيمًا في الوظائف المؤداة والأهداف المبتغاة. وما يوجبه هذا في ترتيب الأولويات وفي النوعية الخاصة التي تترابط بها الأجزاء والمفردات والأساليب الخاصة التي ترسم العلاقات بين الأفراد والجماعات لأداء الأهداف المقصودة وخدمتها.

وفي موضوعنا الذي نتكلم عنه، نضرب مثلًا من ميدان الاقتصاد أشار إليه مالك بن نبي، فهو يرى أن الاقتصاد الماركسي يقوم على فكرة «المنفعة» التي يراها علاقة بين العرض والطلب، وأن الاقتصاد الماركسي يقوم على فكرة «الحاجة» التي يراها علاقة بين الإنتاج والاستهلاك. ويذكر أن التصور الأساسي لكلا الأمرين «المنفعة والحاجة» يقوم على كونهما لا متناهيين، بينما توحي العلاقة الاجتماعية في تصورها الإسلامي بأن هناك حدودًا متناهية للمنفعة الحسية وللحاجة المادية الحسية أيضًا.

ومثل آخر يمكن أن يساق من ميدان القانون، فالشريعة الإسلامية تقيم وثيق الأواصر بين نظام الحقوق وبين نظام القيم والأخلاق، وهدت الإنسان لإدراك الصيغة الملائمة بين واقعية الأحكام والأخذ بالظاهر وبين الالتزام الأخلاقي. نجد ذلك واضحًا في العديد من الأحكام التفصيلية، فالشريعة الإسلامية لم تقر حقًّا يصدر عن مسلك أخلاقي فاسد قط، بعكس القانون الوضعي الذي يعترف - مثلًا - بإمكانية اكتساب الملكية بمجرد الظهور بمظهر المالك على الشيء

مدة معينة بغير نزاع، أي يقر بالغصب مصدرًا لملك. الفقه الإسلامي يرى في مثل هذه التصرفات نقمة لا تؤدي إلى نعمة قط.

وأصاب من قال إن القرآن الكريم رفع أصول العلاقات الاجتماعية والقيم التي تصدر منها الحقوق والواجبات، رفعها إلى مستوى غيبي، وعقد الصلة بين الفرد ومسئولية المجتمع وبين الجزاء الروحي ومصير الإنسان وغاية الوجود فقامت الوحدة الحضارية في الإسلام على العقيدة الروحية.

***

وبموجب تلك الصلة بين العقيدة والنظام الاجتماعي، تظهر السمات العامة لنظام الملكية في الإسلام، فالقانون الوضعي الغربي يعرف حق الملكية بأنه سلطة لفرد على شيء يخوله مُكْنة استعماله واستغلاله والتصرف فيه، وتختلف نظريات القانون الوضعي في الغرب بين ما إذا كان هذا الحق مطلقًا أم أنه ترد عليه قيود تحدُّ من إطلاقه لصالح الجماعة أو لصالح الآخرين، والأمر كله هنا يتعلق بالمصالح ومواجهتها بعضها لبعض، مصلحة المالك ومصلحة غيره من أفراد الملاك أو مصلحة ما تراه الجماعة في وقت ما، فالحق مصلحة يحميها القانون، والقانون يحميها لمصلحة ما ارتآها في وقت ما أو في مرحلة ما، وحدود الحق ترد من مصالح الآخرين ذوي الحقوق الأخرى المعترف بها في القانون. هنا نلاحظ أن جانب الصراع بين الفرد وغيره

من الأفراد، أو بين الفرد وبين الجماعة، هذا الجانب متضمَّن في لبِّ التعريف الحقوقي للملكية وفي ضوابطه ومحدداته بحسبانه مصلحة تقيدها مصالح، وهي مصلحة ومصالح مادية.

النظرة الإسلامية تخالف ذلك؛ لأنها لا تنظر إلى الحق متعلقًا بالفرد وتطلقه ثم تعود وتحده بالقيود، إنما تذهب إلى أن المال أصلًا مالُ الله سبحانه، والناس مستخلفون فيه، ﴿لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾، ﴿قُل لِّمَنِ ٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ قُلۡ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾﴾، ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمۡ﴾، ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِ﴾» وبما أن الإنسان مستخلف في الأرض فإن ما يملكه يعتبر أمانة، وهو ملزم بشروط الاستخلاف وبشروط الأمانة، وهو ملزم بكل ما يتعلق بإفشاء العدل والقسط في كل ذلك، والملكية هنا، «اختصاص» كما عبّر بعض الفقهاء، والاختصاص آت للمرء بشروطه. وبهذا لم تظهر مشكلة نظرية في الفقه الإسلامي، عندما وضع الحدود والضوابط في استخدام المال المملوك؛ لأن المال أصلًا وديعة عند الناس، ومن ثم ساغ تقرير منع الاحتكار، وساغ تقرير منع الاكتناز؛ امتثالًا للنهي القرآني، وساغ تقرير ألا يفسد الإنسان المال بالإهلاك ونحوه، وساغ تقرير أن تعطيل المال لا يجوز؛ لأن مقصود الاستخلاف تعميم النفع على الناس. فمن له أرض - مثلًا - عليه أن يزرعها، وأن ينفع بها وينتفع والإنفاق يكون بالاعتدال.

ساغ كل ذلك من الناحية النظرية؛ لأن الملكية بتعريف فقهاء الإسلام «حكم شرعي مقدر بالعين أو المنفعة يقتضي تمكن من يضاف إليه من الانتفاع بشيء وأخذ العوض عنه»، أو هي «انتفاع بالعين المملوكة انتفاعًا شرعيًّا بسلطان من الشارع سبحانه»، ومن ثم فهو ليس حقًّا ناشئًا عن العين نفسها ولا عن الصلة المباشرة بين المالك وما يملك، ولكنه صادر عن إذن من الشارع - سبحانه - وهو إذن مشروط حسب أصله، مشروط لصالح الجماعة وللفرد كعضو فيها وليس منفصلًا عنها، وأصل الملكية للشارع سبحانه أعطاها للفرد بترتيب منه وبشروطها.

إن ما اعترف به الفقه الغربي من هذه المبادئ احتاج لعشرات السنين ولجهود نظرية واحتاج إلى ثورات واضطرابات اجتماعية، وذلك للحدِّ من إطلاق حق الملكية ولنزع وشاح القداسة عنه واعتباره مجرد وظيفة اجتماعية.

هذا مثلٌ، نسوقه يبين كيف ينبني نظام الحقوق في الفكر الإسلامي، على أساس من تلك الصلة العقيدية الإيمانية التي تربط بين السماء والأرض، وتجعل نصوص القرآن والسنة هي مصدر التشريع ورسم الأطر الخاصة بنظم الحياة وعلاقات الناس بعضهم بعض، بحيث أن الالتزام بالقانون لا تكمله سلطة الدولة الآمرة فقط، وإنما يجد سنده من ترابطه مع القيم الأخلاقية التي ترعاها الجماعة فيما بينها، كما يجد

شرعيته في أن الخالق العليم الحكيم - سبحانه وتعالى - هو مصدر التكليف بالحكم، أمرًا كان هذا الحكم أو نهيًا. وأن صاحب العمل الذي لا يؤدي للعامل أجره، لا يكون مجرد مخلٍّ بالتزامه، إنما يجد نفسه أحد ثلاثة يخاصمهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «... ورجل استأجر أجيرًا فاستوفى حقه ولم يعطه أجره...». وأن من لا يؤدي دينه في وقته مع الاستطاعة لا يكون مجرد مخلٍّ بالتزامه، إنما يجد نفسه مخالفًا أمر الشارع - سبحانه - في إيجابه الوفاء بالعهود، وهكذا يترابط الدين مع حكم القانون مع قيم الأخلاق.

(8) من عناصر التصور السياسي في الإسلام

نشير - إن شاء الله - إلى.. كيف برزت المسألة السياسية في الفكر الإسلامي، على أيدي المفكرين والفقهاء، وكيف تناولها هؤلاء المفكرون، من حيث قيام الحكومة وماهيتها، ومن حيث العناصر التي تقوم عليها الدولة في الإسلام. وقد آثرت في هذا الموضوع أن أعرضه بطريقة مختلفة؛ فأعرض لبعض العناصر من طريق عرض تاريخ الفقه الخاص بها، وكيف ينسج الفقه أفكاره من مصادرها التشريعية الإسلامية الأساسية.

ونحن عندما نبحث عن الفكر السياسي لدى المسلمين، وكيف تبلور في علم للسياسة يتصل بالقيم الإسلامية العليا؛ إنما نجده في تلك المجادلات الفكرية التي كانت تجرى بالمشافهة إبَّان العهد الأموي، وهي جرت قبل عصر التدوين العلمي المنظم الذي عرف في العصر العباسي. وهي مجادلات أثبت المدونون بعض ما انتقل إليهم بالرواية منها، ويمكن جمعها مما كانت تنادي به الفرق السياسية، أو تتبادله من حجج فكرية، سواء في المؤلفات الفكرية، أو في الخطب والأشعار.

ونحن نجد هذا الموضوع يعبر عنه أولًا بموضوع «الإمامة»، ومن أوائل من كتبوا في هذا المجال علي بن إسماعيل التمار الذي كان مولى فارسيًّا لعلي بن أبي طالب - كرم الله وجهه -، وكذلك هشام بن الحكم. وكان هؤلاء الكتاب السابقون يسوقون الحجج والبراهين على مناهج علماء الكلام. بمعنى أن النظر العلمي في موضوع الإمامة كان يتخذ مجاله - تقريبًا - ضمن وجوه النشاط الفلسفي. وقد تحددت مصطلحاته وموضوعاته البحثية وأسانيده بالجدل الفكري العلمي الأول الذي طرحته بعض المذاهب الإسلامية، ومن هؤلاء من سبق ذكرهم، ومنهم - أيضًا - اليمان بن رباب وعبد الله بن يزيد، ومنهم كذلك واصل بن عطاء وأبو بكر الأصم.

أما أهل السنة في ذلك الوقت المبكر، فقد كانوا يصرفون كل جهدهم في استنباط الأحكام من كتاب الله وسنة الرسول في مجالات العبادات والمعاملات، مما انبنى منه هذا البناء الشامخ للفقه الإسلامي، وكان هؤلاء الفقهاء يتحاشون علم الكلام وقضاياه لما تثير من خلافات بين جماعات المسلمين. كما كانت لديهم شواغل هامة تتعلق بجمع الأحاديث النبوية وتحقيقها ووضع مناهج البحث والتحقيق في هذا المجال. لذلك فقد تأخر ظهور نظريات أهل السنة في موضوعات الحكم والسياسة عن نظريات غيرهم من الشيعة والخوارج والمعتزلة.

وهنا، نجد الدور الذي قام به محمد بن إدريس الشافعي. والإمام الشافعي وضع علم أصول الفقه الذي حدد مصادر التشريع

الإسلامي، ورتَّبها من حيث الأهمية بحسبانها تبدأ بالقرآن والسنة، ثم أورد «الإجماع» كمصدر للتشريع الإسلامي يستمد قيمته من القرآن والسنة، ويعتمد في حجيته عليهما، وأول الإجماع عند الشافعي إجماع الصحابة، ثم يرد إجماع المجتهدين في أي عصر بعدهم.

بهذا المصدر «الإجماع» انفتح باب الفقه الإسلامي لموضوع «الإمامة» والفكر السياسي؛ لأن موضوع الإمامة عند أهل السنة يعتمد على هذا المصدر في الأساس، ومن هذا الوقت عظم اهتمام أهل السنة بالبحث الفكري العلمي المتعلق بالحكم والسياسة، وصار هذا البحث من فروع علم الفقه ومن موضوعاته وفصوله بعد أن كان من فصول «علم الكلام» أي أنه صار مبحثًا قانونيًّا بعد أن كان مبحثًا فلسفيًّا.

بهذا أوجد الشافعي الأساس الفقهي الذي تقوم عليه بحوث الحكم والسياسة في الإسلام، فلم تعد محض استدلال عقلي واستنباط فلسفي كما جرت على أيدي المعتزلة، ولم يعد مجرد بحث وراء الأحاديث، والاستناد إلى بعضها بغير تحقيق؛ إنما صارت البحوث تستمد سندها من واقع حياة الأمة الإسلامية، وخاصة في عهد الخلفاء الراشدين، ونظر الفقهاء إلى هذا العهد كنموذج ومثال، تستخرج الأحكام مما جرى به العمل فيه. فالإجماع فتح الطريق لاعتماد ما يمكن أن يسمى بالسوابق العملية والسوابق التشريعية كمصدر للأحكام الدستورية.

ومن جهة أخرى، فإن ارتباط علم السياسة والحكم بعلم الفقه قد كفل له قدرًا من الاستقلال؛ لأن علم الفقه نشأ ونما في شبه استقلال عن الحكومات. وأن من وقائع أئمة المذاهب وتاريخهم ما يثبت ما كانوا يتحلون به من الأصالة وروح الاستقلال، لذلك لم يكن من أهدافه أن يؤيد نظامًا سياسيًّا معينًا أو حاكمًا معينًا. وإذا كانت سطوة بعض الحكام في العصور المتأخرة قد أعاقت العلماء من متابعة بحوث السياسة والحكم؛ فإن هذه السطوة لم تستطع أن تتغلغل في الأسس النظرية ولا في مناهج البحث فيه، فعزف العلماء عن تلك المتابعة ولكنهم لم يترددوا في توليد النظريات التبريرية، وبقي لهذا العلم تطلعه النظري للعهد المثالي للخلفاء الراشدين. وحققت الأحاديث الشريفة التحقيق العلمي الخالص الرصين، ووضعت المناهج العلمية لضبط الصحيح من الأحاديث وإبعاد الأحاديث الموضوعة.

يستخدم لفظ «الإمامة» ولفظ «الخلافة» ولفظ «الإمارة» مع فروق دقيقة بينها لا مجال لشرحها هنا، وقد كثرت التعريفات للإمامة، ولكننا نختار منها التعريف الذي قال به الماوردي وهو أنها «خلافة عن النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا». فالإمامة هنا وظيفة تؤدى تحقيقًا لأهداف معينة أجملها الماوردي في «حراسة الدين، وسياسة الدنيا».

وهنا نجد ابن خلدون يميز بين ثلاثة أنواع من الحكم باعتبار الوظيفة التي تقصد إليها الحكومة:

أول هذه الأنواع ما سمَّاه «الملك الطبيعي» وهو «حمل الناس على مقتضى الغرض والشهوة، أي أنه يسعى للاستبداد وتحقيق مصالح فردية.

وثاني هذه الأنواع هو حمل العامة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. فهو حكم أقرب لما نسميه اليوم بالحكم العلماني وهو يعتمد على غلبة الدولة وقوتها المادية.

وثالث هذه الأنواع الملك الشرعي «وهو حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية والراجعة إليها.. فهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

من ذلك، يتبين أن أسس الحكومة الشرعية تتمثل في نوع الشرعية التي تهيمن على الجماعة، وهي الشرعية التي يناط بالحكومة حراستها في سياسة المجتمع والصدور عنها في أنشطتها. أي أن تكون الشريعة الإسلامية هي قانونها الأول. وهي في ذلك تستند إلى المصادر الشرعية الأولية وهي القرآن والسنة، والمصادر التالية مثل الإجماع الذي يعبر عن الإرادة العامة للأمة الإسلامية في ظل القرآن والسنة، والقياس وغيره من أدوات الاستنباط العقلي.

لم يختلف المسلمون في وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، وأن تكون الشريعة هي المهيمنة على نظام حياتهم وأنشطتهم. ولكن انحصر خلافهم حول موضوع «الخلافة أو الإمامة» أهي واجبة دينًا أم أن إقامتها تدخل في دائرة المباحات والجوازات من الأمور.

الغالبية الغالبة قالت بالوجوب، ومنهم كلُّ أهل السنة، وكل أهل الشيعة بفهم خاص لديهم حول الإمامة ومعنى الوجوب، وكل المرجئة، وغالب المعتزلة وغالب الخوارج، عَدُّوا الخلافة من فروض الكفاية لا من فروض العين، وفرض الكفاية لا يتعلق بالفرد وحده، ولكنه يتعلق بالأمة كلها إذ تأثم إذا لم يتحقق الغرض المفروض. واستند هؤلاء في وجوبها إلى ما انعقد عليه إجماع الصحابة بعد وفاة الرسول – صلى الله عليه وسلم – من وجوب إمام يخلف النبي، وهم إن اختلفوا في الشخص أو صفاته فلم يختلفوا في أصل نصب الخليفة، كما استندوا إلى ما يحيق بأمة الإسلام من ضرر إن لم تقم الحكومة التي تحرس دينهم وتسوسهم.

أما القائلون بجواز إقامة الإمام، وأنه أمر إن كان جائزًا فهو غير واجب، أي أنه ليس حتميًا، فقد استند هؤلاء وهم بعض المعتزلة والخوارج إلى أن الواجب هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا أمكن أمضاؤها دون حكومة،لم تجب الحكومة. وهذا الرأي رأي ضعيف، وقد دفع القائلين به إلى قوله؛ ما كانوا يخشونه من فساد الحكم باسم الدين، وذلك على نحو ما فسر ابن خلدون موقفهم. وهؤلاء القائلون

بالجواز أصرُّوا على تنفيذ حكم الشريعة دون أن يبينوا كيف تقوم بغير عصبة الملك وشوكته وكيف يقوم القانون بغير سلطة. ويظهر من ذلك أن لا خلاف بين الفريقين حول وجوب تطبيق القانون الإسلامي.

وقد ظهر في السنين الأخيرة من ينكر قيام الإمامة أو الخلافة أصلًا، وهؤلاء جعلوا الإسلام عقيدة فردية تقوم بين المرء وربه دون أن يكون لها شأن في الحياة ونظامها وهي تقتصر على العبادات. وهذا القول لم يقل به أحدٌ من السابقين لا من أوجبوا الخلافة ولا من قالوا بجوازها؛ لأنهم كلهم يوجبون تطبيق الشريعة، وأن تكون مصدر الشرعية في المجتمع كما أن هؤلاء المنكرين يقولون إن القرآن لم يحمل مبادئ للسياسة والحكم، وهذا قول غير صحيح؛ لأن القرآن وأحاديث النبي - عليه الصلاة والسلام - تضمنت الكثير من مبادئ الشورى، والعدل، والوحدة، والأخوة، والتضامن، والجهاد في سبيل الله، والدفاع وولاية الأمر. وهم يقولون إن الرسالة قد انتهت بموت النبي، والحقيقة أن النبي كان - صلى الله عليه وسلم - واسطة لتبليغ الرسالة، وبموته انتهى التبليغ من حيث هو إبلاغ وأنباء، أما المرسل أو المنبأ أو المبلغ به، أي موضوع التبليغ؛ فهو باقٍ لا ينتهي.

تقوم فكرة الحكم في الإسلام في الأساس على مبدأ الاختيار والاتفاق، وعلى قاعدة رضاء الجماعة، وعلى هذا جرى غالب الفقهاء في بحوثهم. ولكن هناك من يقول بأن أساس الفكرة هو التعيين والنص

على من يتولى الإمامة. إلا أن الأمر يكاد يكون قد آل - الآن - إلى التقاء عملي حول فكرة الاختيار.

وتقوم الفكرة على أساس أن الحكم اتفاق بين طرفين، أولهما الأمة التي هي صاحبة الرئاسة العامة، وثانيهما من تختاره للحكم أو ترضاه. وقد عبر عنها الفقهاء - أحيانًا - بأنها عقد، قائلين «عقد الإمامة». والإمامة أو الخلافة تقوم بحسبانها نيابة عن المسلمين على ما عبر عن ذلك الماوردي في الأحكام السلطانية. وتقوم فكرة النيابة هنا على أساس من فكرة الفرض الكفائي. فالفروض كما نعلم نوعان، فرض عيني وهو الفرض الذي يتعلق بكل فرد من أفراد المسلمين يثاب إن أداه ويأثم إن لم يؤده، وذلك كالصلاة والصوم وغيرها. وفرض كفاية أو فرض كفائي وهو فرض تنشغل به ذمة جماعة المسلمين جميعًا، وإن لم يؤد على هذه الصورة أثم المسلمون جميعًا، وذلك كواجب الدفاع عن الوطن أو القيام بوظيفة القضاء، أو إنقاذ غريق يستغيث بنفر من الناس. فإن أداه البعض كاملًا برئت ذمة المسلمين جميعًا.

وإقامة الحكومة فرض كفاية أو واجب كفائي كما ذكرنا، يقوم به بعضٌ، وتبرأ ذمة الجميع حسب كمال أداء الوظيفة. ولا يقوم به الجميع وإلا انشغلت الأمة بعمل واحد دون ما يتطلب منها من شتى أنواع الأعمال. لذلك تقوم فكرة «الإنابة» هنا باعتبار أن من يكمل إنجاز العمل أو الوظيفة إنما ينوب عن الجماعة كلها. ففكرة التمثيل قائمة من هذا الطريق، لدى فقهاء المسلمين.

والاختيار يجري ممن يسميهم الفقهاء «أهل الحل والعقد»، وهم من سمَّاهم الماوري «أهل الاختيار». وليس لتكوين هؤلاء شكل تنظيمي محدد أشار إليه الفقهاء أو حسّنوه، إنما شرطوا فيه فقط العدالة والعلم والحكمة، وشرط البعض لأهل الحل والعقد أن يكونوا «من العلماء والرؤساء، ووجوه الناس» والبعض اكتفى من هؤلاء بمن يتيسر جمعهم، والبعض أوجب أن يقع الاختيار من «جمهور أهل الحل والعقد». والبعض نظر إلى اختيار أهل الحل والعقد بحسبانه ترشيحًا للإمام المختار، ثم تجرى بعد ذلك البيعة عليه من الناس، وللإمام الغزالي رأي هام يقرره كمبدأ، إذ يقول إنه عند الاختلاف يجب الترجيح بالكثرة؛ لأن الكثرة عنده في الأتباع والأشياع أقوى مسلك من مسالك الترجيح. وقد نقل عنه السيد رشيد رضا - أيضًا - أن الإمام يكون ممن انعقدت له البيعة من الأكثر. مبدأ الترجيح بالأكثرية هنا هو ذاته مبدأ الأغلبية الذي تقوم به التنظيمات الحديثة، سواء في الاختيار أو في الترجيح بين الآراء لاختيار أحدها.

***

الدعائم الأساسية لقيام نظام الحكم في الإسلام، حسبما يستظهرها الفقهاء والمفكرون تتعلق بمبدأ الشورى، والخضوع للشرعية الإسلامية المنزلة بالكتاب والسنة، ومسئولية الحاكم عن أعماله.

ومبدأ الشورى في تقرير أمور المجتمع، هو ما به تتحقق إرادة الجماعة، وتضمن وحدة الأمة.

والشورى تدور في إطار ما لا نص فيه من أمور الجماعة. أما ما فيه نص قرآن أو سنة، فليس لفرد أو لجماعة ولا للأمة كلها مجتمعة؛ إلا التسليم بما تنزّل إليهم. ويقتصر دور الشورى في هذه الأحوال في تفهم دلالة النص واستخلاص المعاني منه بما يدل على الحالات القائمة ويحكم الواقع الفعلي بشرع الله. فالشورى تقريرية في المباحثات تفسيرية فيما فيه نص.

والشورى جاءت الإشارة بها عامة في القرآن الكريم، وترك للبشر في كل زمان ومكان إدراك النظم والأساليب العملية والتطبيقية، التي يتحقق بها هذا المبدأ. ومنهج القرآن فيما نعلم أنه يورد الأحكام مجملة فيما يحتمل التغيير من الأمور، ويورد الأحاكم مفصلة فيما لا يتغير منها. وأساليب التنظيم للمؤسسات والجماعات مما تختلف باختلاف أحوال البلدان، ومما يتغير بتغير أحوال العمران عبر الزمان.

والشورى تكون ملزمة فيما يستوجب الالتزام برأي الجماعة أو ممثليها ونوابها، ويمكن تقديم أنماط منها استشارية بجوار هذا النمط الإلزامي، وذلك في شأن الأمور التي تحتاج إلى مدارسة من أهل التخصصات المختلفة في كل مجال. فالشورى ملزمة واستشارية في ذات الوقت حسب مجال أعمالها في كل من مجالات النشاط الاجتماعي.

ومبدأ مسئولية الحاكم يرد من الإقرار بأنه يحمل تبعة ما يصنع أمام الله وأمام الناس، فهو مسئول في إطار الشرعية العامة المهيمنة على الجماعة كلها، والتي توجب العدل في الحكم وتحض على الأخوة

والتضامن والتعاون، وتوجب الدفاع عن الديار والأوطان، وهو في إطار هذه الهيمنة مسئول أمام هيئات الشورى والهيئات الاجتماعية المختلفة؛ وفقًا للأسس والأوضاع التي تترسمها الجماعة لإدارة أمورها العامة في كل زمان ومكان.

ومبدأ سيادة التشريع الإسلامي يرد بحسبان ما يتعين أن يكفل لأحكام الشريعة من هيمنة عامة على أوضاع المجتمع؛ أن ما يميز حكومة الإسلام عن غيرها من الحكومات، هو هذا الالتزام بالشريعة الإسلامية كمصدر للشرعية وأساس للاحتكام في المجتمع كله، فحكومة الإسلام ليست حكومة من رجال الدين، وليس في الإسلام مؤسسة دينية تشكل واسطة بين الأرض والسماء، وإنما هي الحكومة التي تخضع للشريعة الإسلامية كشرعية عليا وعامة تحدد ضوابط السلوك الاجتماعي وتستمد منها شرعية النظم الاجتماعية.

ومن الجليّ أن سيادة التشريع الإسلامي تعني سيادة التشريع المستمد من الأصول العامة للإسلام، وهو التشريع الذي يستجيب في الوقت نفسه لحاجات البيئة والعصر، مراعيًا للأعراف والعادات، دافعًا للضرر جالبًا للنفع، للإسلام وجماعة الإسلام ديارًا وأوطانًا.

(9) حقوق الإنسان:
بين المواثيق الوضعية والإسلام

من أشهر الوثائق السياسية في عالم اليوم «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م.

ولم تصدر هذه الوثيقة من فراغ؛ فقد سبق للأمريكيين في حرب الاستقلال التي شنوها ضد احتلال بريطانيا لبلادهم، سبق لهم أن أصدروا «إعلان الاستقلال» في يولية ١٧٧٦م وضمنوه «أن كل الرجال قد ولدتهم أمهاتهم سواسية، وأشاروا إلى حق الإنسان في الحياة والحرية والمساواة.

ثم لما قامت الثورة الفرنسية في أغسطس ١٧٨٩م، أصدرت إعلانًا بحقوق الإنسان، وتضمن «يولد الناس أحرارًا ومتساويين في الحقوق»، وما لبث هذا الإعلان أن صار ذا شهرة واسعة وصيت ذائع، وصارت مبادئه من الأصول التي انبنى عليه الفكر السياسي الغربي في العصر الحديث.

وجاء «الإعلان العالمي..» في سنة ١٩٤٨م مستندًا للأصلين السابقين، فكان وثيقة دولية ذات إشعاع على الدساتير والقوانين الوطنية التي تصدر في غالب الدول. وبصدور هذا الإعلان عملت الأمم

المتحدة على إنجاز مهمة أكثر صعوبة، وهي تحويل مبادئ الإعلان إلى مواد تتضمنها معاهدة دولية تقرر التزام الدول المصدقة على هذه المعاهدة، التزامها قانونًا بتطبيق هذه المبادئ، أي تحويل المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان إلى أحكام قانونية ملزمة. وأعدت مشروعي اتفاقيتين، الأولى تتناول الحقوق المدنية والسياسية، والثانية تعالج الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وفي ١٦ ديسمبر ١٩٦٦م صدقت الجمعية العامة للأمم المتحدة على هاتين الاتفاقيتين، ولكن كان تنفيذ كل منهما يتطلب موافقة ٣٥ دولة على الأقل. ولم يتوافر هذا العدد إلا بعد عشر سنوات في ٣ يناير ١٩٧٦م بالنسبة للاتفاقية الخاصة «بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية» وفي ٢٣ مارس ١٩٧٦م بالنسبة للاتفاقية الخاصة «بالحقوق المدنية والسياسية».

وتتضمن الاتفاقية المدنية والسياسية حق كل كائن بشري في الحياة والحرية والأمن والحياة الخاصة، وحقه في المحاكمة العادلة وحمايته من العبودية ومن الاعتقال، وحقه في حرية الفكر والضمير والديانة وممارسة الرأي والتعبير عنه وحقه في التنقل والتجمع. كما تتضمن الاتفاقية الاقتصادية والاجتماعية كفالة الظروف المعيشية الأفضل، وحق الشخص في العمل والأجر العادل وتوفير الخدمات الصحية والتعليمية له وتشكيل الجمعيات والانضمام لها.. الخ.

***

يسهل جدًّا القول بأن الإسلام كان سابقًا لهذه الوثائق في تقرير جملة المبادئ التي تضمنتها، حماية لحق الإنسان في العيش الحر الكريم، هذا هو الواقع الذي تنبئ به الحقيقة التاريخية، إن أصل النصوص والمبادئ التي وردت في الوثائق التي سبقت الإشارة إليها، وهو الأصل الذي صاغه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الأولى بقوله «يولد جميع الناس أحرارًا متساويين في الكرامة والحقوق..» هذا النص المشهور المتكرر، هو ذاته نص عبارة عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص التي يحفظها صبية المدارس والكتاتيب عبر هذه المئات من السنين «لم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا».. وإن أحمد عرابي زعيم ثورة ١٨٨٢ في مصر، عندما وقف بجواده يواجه الخديو (حاكم مصر) في ميدان عابدين، ويقول له «لقد ولدتنا أمهاتنا أحرارًا..» لم يكن طالع إعلان الاستقلال الأمريكي ولا إعلان الحقوق الفرنسي، إنما كان يردد مقولة مشهورة لعمر يعرفها صبية الكتاتيب. يقول الله سبحانه وتعالى: «**يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ تجَسَّسُواْ.**» (**الحجرات: ١٣**) تشير هذه الآية إلى وحدة المنشأ للناس كافة، والحديث موجه هنا للناس كافة لا للمؤمنين وحدهم. والرسول الكريم يوصي في خطبة الوداع «يا أيها الناس، إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، وكلكم لآدم، وآدم من تراب»، ثم يؤكد أنه ليس لعربي على أعجمي، ولا لأحمر على أبيض فضل؛ إلا بالتقوى.

بهذا يتقرر أصل التساوي بين الناس جميعًا حسب خلقهم الأول وعناصرهم الأولى، وأن التفضيل يرد بعد ذلك من الفعل الإرادي للبشر، وهو التقوى، جماع خاصتي العمل والإيمان، والتعامل والسلوك. كل ذلك من ألف ومائتين من الأعوام السابقة على الإعلان الأمريكي.

وتسهل – أيضًا – المقارنة بين هذا المبدأ الإسلامي وبين ما قامت عليه عقائد البشر وقت نزول الرسالة المحمدية. فكتب الهنود البراهمة بالهند تقرر التفاضل بين الناس حسب عناصرهم ونشأتهم الأولى، واليونان كانوا يرون أنفسهم شعبًا مختارًا، ويرون غيرهم أدنى منهم ويسمون الغير برابرة، والرومان يبخلون بنظامهم القانوني وما يتيح لهم من ضمانات، يضنون به أن يكون نظامًا قانونيًّا حاكمًا لغير الرومان من سائر البشر، والإسرائيليون يعتقدون أنهم وحدهم شعب الله المختار، وعرب الجاهلية يرون كمال الإنسانية في عروبتهم دون الأعاجم ويأبون على بناتهم الزواج من الأعاجم.. والمسيحيون كان علق بهم من آثار اليونان والرومان.

هذا أهون الملاحظات وأيسرها في هذا الشأن الذي نتحدث عنه وهي هينة بمعنى أنها معروفة، أو أن معرفتها قريبة المنال لمن ينشد المعرفة. إنما ما يحتاج إلى نظر فهو الملاحظتان الآتيتان:

أولًا: أن حقوق الإنسان يمكن تلخيصها على تنوعها وتعددها في أمرين عامَّين جوهريَّيْن هما: حرية إرادته وحرمة شئونه، أي أن يتاح له

من الأوضاع ما يمكنه من أن يعمل إرادته وفق ما تنزع إليه مشيئته، وأن يكون له حرم يحيط بكل ما يلتصق به من شئون، ويشمل هذا المجال الحيوي لأعمال الإرادة، ويأمن فيه أي عدوان أو اقتحام.

هذه الحقوق ليست لازمة للإنسان بموجب كونه إنسانًا فقط، أي أنها ليست فقط لازمة للفرد ليحيا حياة صحيحة، ولكنها لازمة كضرورة لإقامة نظام اجتماعي رشيد، بمعنى أنه يتعين توافرها للأفراد؛ لكي يقوم التنظيم الجماعي لهم على تماسك وترابط، وليؤدي وظيفة بفاعلية وكفاية ويسر.

وذلك لأن البناء الاجتماعي لا تتماسك هياكله؛ إلا إذا كانت لبناته قد هيئت بمواصفات خاصة تفيد القدرة على التحمل والبعد عن الخور والهشاشة، ومثال لذلك، فإننا لا نستطيع أن نقول بقيام نظام نيابي حقيقي، مهما كفلنا أدق الضمانات بصحة العملية الانتخابية، دون أن يكون الفرد آمنًا على نفسه وعلى عياله ورزقه؛ لأن فقدان الأمن يعدم إرادته قبل أن تتشكل.

ثانيًا: ما هو المصدر الذي تعتمد عليه إعلانات حقوق الإنسان؟ طبعًا إن لها قوة تأتيها من تأييد الناس لها واقتناعهم بفائدتها. ولكن هذا المصدر وحده لا يكفي مستندًا لإعطائها الدرجة القصوى المطلوبة من الاحترام والحاكمية؛ لأن «تأييد» الناس و»اقتناعهم» أمر يدور في إطار الخيارات البشرية التي يلحقها التغيير، ويرد عليها الخلاف بين الجماعات والمدارس والمذاهب. وبهذا فهي محكومة وليست حاكمة كما يراد لها أن تكون.

هذا هو المأزق الذي يقابل الفكر الوضعي العلماني (الذي يفصل النظام القانوني عن شريعة السماء)، عندما يبحث في شرعية الأحكام المطلوب تقريرها؛ لتستقيم أمور الجماعة البشرية وأوضاعها. فالقانون - مثلًا - مصدره إرادة الشعب التي تتمثل في نوابه المنتخبين، وهو يتقرر إذا وجد نفع فيه، ويُلغى ويتعدل حيثما وجد النفع في الإلغاء أو التعديل. ولكن بقيت مشكلة أمام الفكر الوضعي العلماني وهي أن ثمة أحكامًا يتعين أن يكون لها قدر من الاستقرار، وألا تكون عرضة للتغيرات السريعة (التي قد تكون طارئة) والتي قد تتأثر بأحداث عارضة تؤثر في ميزان الأغلبية والأقلية البرلمانية. هذه المشكلة واجهها الفكر الوضعي الأوروبي بتقرير أن ثمة أحكامًا «دستورية» أي أنها أحكام قانونية تعلو على القانون وتحكمه، ولها قدر من الاستقرار والثبات فلا يجوز إلغاؤها أو تعديلها إلا باتباع إجراءات خاصة، وإلا إذا توفرت أغلبية كبيرة غير عادية لتقرير التعديل أو أن يستفتي عليه بأن يطرح، لا أمام البرلمان، ولكن أمام الناس كافة لتقرر أغلبيتهم ما تراه.

ولكن هذا الوضع لم يكف، فثمة أحكام تشكل المرتكزات الرئيسية للنظام السياسي الاجتماعي الذي يقوم عليه الدستور، وليس من المنطقي أن تكون هذه المرتكزات مما يمكن للدستور نفسه أن يهدمها، ومثال ذلك شكل الدولة وهل يكون ملكيًّا أو جمهوريًّا، أو ما يتعلق باستقلال الدولة أو حدود سيادتها الجغرافية.. الخ. هذه المشكلة حلت بطريق منع

تعديل هذه الأحكام بأية كيفية كانت؛ لأنها أحكام تتعلق بأصل قيام الدولة وتماسكها. لذلك فإن هذه الأحكام لا تتعدل ولا تتغير بطريقة مشروعة، وهي لا تتغير إلا بأحداث تحدث من خارج بناء الشرعية القانونية القائمة في وقت ما، من نحو الحروب والثورات.

ولكن بقيت رغم كل ذلك مشكلة، وهي أنه إذا كان القانون وضعيًّا، بمعنى أننا نحن الذين ننشئه إنشاء ونخلقه خلقًا، ونحن الذين نلغيه ونعدمه، وإذا كان الدستور هنا كالقانون يسويه البشر بإرادتهم، ومصدر شرعيته مكسوبٌ من رضائهم في النهاية، وإذا كانت إرادة البشر متغيرة؛ فما الذي يحكم إرادة البشر في تغيرها؟ يمكن أن نقول إن ما يحكمها هو صالح الجماعة في كل ظرف خاص، وأنها تسير مع ما يتحقق للبشرية من نفع مع تغير الظروف والأحوال. ولكن يبقى سؤال هو: ما المعيار الذي نحكم به بالنفع والصلاح، والمعيار الذي نحدد به المفيد والضار من المأمول؟

هذا السؤال الذي بلغناه سؤال فلسفي، يتعلق بالبحث عن المعيار الذي يوجه الإرادة البشرية ويرشد العقل البشري إلى النافع ليجتلبه والضار ليجتنبه. أي معيار الحسن والقبح، والصحة والفساد. إن رجال الفكر القانوني الوضعي بلغوا هذا السؤال ووقفوا عنده، إنهم وضعيون علمانيون يفصلون حكم الأرض عن تشريع السماء، ويستبعدون «الغيب» من أن يكون له أثر في تشريعات الأرض. وها هي الحاجة

العملية والمنطقية تلجئهم للبحث عن معيار حاكم للقيم العليا في المجتمع، ويكون هو مصدر الشرعية العليا التي تميز الحسن من القبيح والصحيح من الفاسد والنافع من الضار.

تفتق الفكر الوضعي هنا عن مقولة فلسفية سمُّوها «القانون الطبيعي» أو مجموعة المبادئ الأصلية الأزلية، وعرفوها بأنها تلك القيم والمبادئ والأصول التي يتضمنها الضمير الإنساني، أو التي توحي به الفطرة، أو أنها المبادئ المتضمنة في كيان الجماعة البشرية. وهذه المبادئ والأصول والقيم، هي التي تحكم الشرعية العليا للجماعة ولقوانينها ولدستورها، وهي - أيضًا - التي تحكم السلوك والتقابلات إذا لم يوجد نص في قانون أو دستور.

هنا يتعين ملاحظة ما صنع الفكر الوضعي، لقد بدأ بأن أنكر غيب السماء، فوجد نفسه في النهاية يبتدع غيبًا جديدًا، «غيبًا أرضيًّا»، سمَّاه «القانون الطبيعي»، أو «قواعد العدالة» أو «المبادئ الدستورية العليا». ونسب إلى هذا «الغيب الأرضي» أنه مصدر «حقوق الإنسان».

هذه الحقوق الجوهرية لحياة الإنسان واستقامة نظام المجتمع، أقوى من أن تسندها وتدعم وجودها «وثيقة دولية» «أو نص دستوري» أو نسبة غامضة إلى مصدر مصنوع سمّوه «القانون الطبيعي» هي حقوق ذات قداسة مستمدة في الأساس من تشريع السماء ومن غيب السماء، وبهذا يصدق وصف الأزلية والأصالة عليها، وهو الوصف الذي يقرره القانون

الوضعي، ولكنه يبحث له عن مستند فلسفي خارج الدين فتكون النتيجة أنه خرج على الدين لينشيء دينًا جديدًا سمّاه «القانون الطبيعي».

تقرير الحقوق في الإسلام يصدر عن أصول الشريعة الإسلامية التي تنزلت إلينا بالقرآن الكريم وسنة النبي عليه الصلاة والسلام. وهي تستمد شرعيتها العليا من قداسة النصوص التي شرعتها وأقامتها فيصلًا بين الحق والباطل. لذلك كانت رعاية الحقوق المنصوصة وأداء الواجبات المقررة، كان في ذلك تعبدٌ لله - عز وجل - مع لزومها لضبط السلوك الاجتماعي وترشيد التعاملات البشرية وكفالة العدل والمساواة بين البشر.

هنا تتصل مجموعة الحقوق والواجبات المشرعة في أصول الإسلام، تتصل بالجانب الإيماني الذي يربط الإنسان برب، وتتصل في الوقت نفسه بأصل انتماء المسلم للجماعة الإسلامية، وهي في مجموعها تستهدف تحقيق العدل باعتبار المساواة بين الناس كافة، وأنهم لا يتعاملون إلا بالتقوى، من حيث أن صاحب الشرع الحاكم هو الإله المعبود دون الخلق جميعًا، والناس إزاء ذلك جميعهم سواسية كأسنان المشط، ولا يتأله ناس على ناس، هذا كله من حيث الشرعية العليا ومعايير الاحتكام التي يتبعها البشر، وبهذا تبدأ حقوق الإنسان بالعبودية لله وحده، ويستمد البشر سيادتهم إزاء بعضهم البعض بهذه العبودية عينها.

هذا هو الوعاء الفكري العام الذي يمكن أن نضع في إطاره مبدأ «حقوق الإنسان» في الإسلام.

لقد سبقت الإشارة إلى أن مجمل ما يسمى بحقوق الإنسان، أشير إليها في البيان العالمي لحقوق الإنسان، وهو يتكون من ثلاثين مادة، تشمل المساواة بين البشر كافة وعدم التمييز بينهم بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد. وتشمل تساوي الناس أمام القانون، وحق كل فرد في اللجوء إلى القضاء، وتساوي الأفراد أمام المحكمة، وأن المتهم بريء حتى تثبت إدانته، ولا يقبض عليه تعسفًا، ولا يدان أحد عن فعل لم يكن مجرمًا حين أدائه.

كما اشتملت حماية الفرد من أي تدخل تعسفي في حياته الخاصة وشئون أسرته ومسكنه ومرسالاته، وكفالة حرية التنقل للشخص وحق الزواج وحق التملك، وكفالة حرية الفكر والضمير والدين، وحق الاشتراك في الجمعيات والمساهمات في الشئون العامة، وحق كل شخص في العمل والراحة ومستوى معيشة كافٍ، وحقه في التعلم.

هذه مجمل ما يعرف الآن بحقوق الإنسان مع تفاصيل وردت في الاتفاقات التالية. ويسهل المقارنة بين هذه الحقوق، وبين ما تقرره أحكام الشريعة بالنسبة لكلٍّ من هذه البنود، مما هو قريب التناول من كل طالب – فيما أظن.

وقد سبق أن أشرنا إلى حكم المساواة التامة بين البشر في الإسلام بغير تمايز إلا بالتقوى، ثم إن حرمة حياة الإنسان وشخصه وماله وعرضه نراها في الحديث الشريف «كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه».

وبالنسبة لحرمة المسكن والحياة الخاصة، فقد منع القرآن في سورة النور (الآية ٢٩) أن يدخل المؤمنون بيوتًا غير بيوتهم حتى يستأنسوا ويسلموا على أهلها، وإن لم يجدوا فيها أحدًا فلا يدخلوها. كما منع القرآن الكريم المساس بسمعة المرء بالقذف والغيبة، حرية التنقل والإقامة في الدولة ومغادرتها مكفولة في الإسلام. ولا يتقرر النفي في الإسلام إلا عقوبة تفرض على كل من يحارب الله ورسوله، ويسعى في الارض فسادًا، سورة المائدة (الآية ٢٣) وقد حث القرآن الكريم على الهجرة تحررًا من الظلم والاضطهاد (سورة النساء الآيات ٩٧ – ١٠١)، وبالنسبة لحرية الفكر والعقدية حفظهما القرآن الكريم ومنع الإكراه في الدين (سورة البقرة الآية ٢٥٦)، وضمن لغير المسلم حرية ممارسة شعائر دينه، وأن يكون له ما للمسلمين وعليه ما عليهم.

(10) وضع الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي

أولًا: وضع المسألة:

هذه النقطة من أهم النقاط التي تشغل الرأي العام، وتقوم إزاءها الخلافات، وهي من مجالات التماس الأساسية في الجدال الفكري القائم لدينا الآن، بين التيار الفكري الإسلامي والتيار الفكري العلماني. ذلك أن الفكر العلماني يزهو على الإسلاميين بأنه استطاع أن يجمع غير المسلمين إلى المسلمين في بوتقة واحدة، وفي «ولاء» واحد، وأنه بهذا قمينٌ أن يقضي على وجوه الفرقة بين أبناء الوطن الواحد، وأن يدعم تماسك الجماعة السياسية في كل بلد، وأن يضيع على من يعملون على إذكاء روح الخلاف والفرقة وإثارة النعرات والعصبيات الطائفية؛ يضيع على هؤلاء قبيح مقاصدهم. وهو في ذلك يشير إلى وقائع من التاريخ الحديث، ومن أهم أمثلتها وحدة المسلمين والمسيحيين في مقاومتهم الاستعمار، في كل من مصر وبلاد الشام بعد الحرب العالمية الأولى.

على أنه من جهة أخرى، فإن «العلمانية» التي استطاعت أن تقرب بين ذوي الأديان المختلفة، إنما حققت هذا المزيج منهم على غير ما

تقوم عليه قوة تماسكهم الجماعية والفردية من روابط العقيدة والتراث. أي أن العلمانية حققت لقاء المسلمين والمسيحيين على غير أرضهم المشتركة. وبهذا فإن «العلمانية» صدعت الجماعة حيث شاءت أولًا أن ترتق الفتوق في نسيجها، وأقامت هوة فسيحة بين التيار الإسلامي الذي يربط الدين بالحياة لا ينفصلان لديه، وبين تلك النزعة العلمانية الوضعية، ولا خير في رتق يسبب فتقًا آخر.

ومن جهة ثالثة، فإن العلمانية قدمت إلى مجتمعاتنا من خارجها، ومن خارج أطرها الفكرية والحضارية، وهي إن كانت في لحظة تاريخية ما مثلت صيغة جاهزة لتقارب المسلمين وغير المسلمين في بعض مجتمعاتنا، وأفادت في هذا المجال فائدة ما في لحظات تاريخية، فإن هذه الصيغة لتحقيق التقارب بين المسلمين وغيرهم لم تكن كافية؛ لأن ضمان بقاء هذا التقارب واستقراره لا يتأتى إلا بأن يقوم هذا الضمان في نسيج الفكر الإسلامي، وأن يقوم لدى المسيحيين في نسيج فكرهم العقدي أيضًا. كما أن هذه الصيغة غير الكافية قد صارت ضارة؛ لأن الفكر العلماني – وإن قدم هذا «التقارب» مأثرة تتيح له شرعية الوجود في مجتمعاتنا – فإن أصل قيام المنهج العلماني يفيد إقصاء الشرعية الإسلامية عن وضعها المهيمن، ويفيد عزل الإسلام عن أن يكون أساسًا لشرعية النظم والروابط القائمة في المجتمع، وهو وضع يتجافى مع الأصول الإسلامية العامة؛ لذلك فإن الجدال الفكري يحتدم بين

تياري الإسلام والعلمانية، وفي هذا الاحتدام يحاول التيار العلماني أن يدافع عن نفسه بطرح قضية غير المسلمين، ويصنع من غير المسلمين سيفه ودرعه. ويعمل على استثارة غير المسلمين وعلى الوقيعة بينهم وبين التيار الإسلامي، وهذا وجه للضرر لا يخفى.

وأن خير ما يمكن به إبعاد هذه القضية من ميدان هذا الجدل المحتدم، أن تتضح الرؤية الإسلامية لها، من خلال كتابات مفكري الإسلام المعاصرين، وما يرونه رأي الإسلام في أوضاع الأقليات غير الإسلامية في المجتمع الإسلامي.

ثانيًا: مجمل الحقوق والواجبات:

إن كتباً وبحوثًا عديدة تكلمت عن حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وعن واجباتهم، وهي في جملتها تفيد أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم بحسبانهم في ذمة الإسلام. وأول حقوقهم وأفعلها هو حقهم في صيانة الجماعة الإسلامية لهم، تذود عنهم وتقاتل من يتهددهم حفظًا لأرواحهم وأموالهم وأعراضهم، وتلتزم الدولة الإسلامية بمنع ما يؤذيهم وفك أسرهم ولو كانوا منفردين ببلد ما.

ذكر الإمام القِرافي «أن من كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلدنا يقصدونه؛ وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك».

ومن حقهم – أيضًا – إفشاء العدل فيهم ودفع الظلم عنهم، فهم في ذمة رسول الله – صلى الله عليه وسلم، ومن قذف أحدًا منهم حدّ يوم القيامة بسياط من نار، ومن آذى أحدهم فقد آذى الرسول عليه الصلاة والسلام، ومن كلمه أو انتقصه حقه كان الرسول خصمَه يوم القيامة، يقول عمر بن الخطاب في كتاب له إلى عمرو بن العاص أثناء ولايته مصر «إن معك أهل الذمة والعهد، فاحذر يا عمرو أن يكون رسول الله خصمك».

ومن قتل أحدًا منهم غير حربي قتل، ومن سرق قطعت يده، ومالهم معصوم، حتى ما يملكون من الخمر والخنازير مما هو محرم على المسلمين، ومما ليس له عصمة المال لدى المسلمين. ولهم ما للمسلمين من ضمانات وكفالات في أحوال العجز والمرض.

ثم هم مؤمنون – أيضًا – على دينهم وعقائدهم وعباداتهم، مصانة معابدهم مرعية حرمة مشاعرهم ولهم أن يضربوا نواقيسهم، ويخرجوا صلبانهم في أيام أعيادهم. وفي غير أوقات صلاة المسلمين، ومن فقهاء المسلمين من أجاز إحداثهم لكنائس جديدة في الأمصار الإسلامية، إذا رأت حكومة المسلمين في ذلك مصلحة.

وهذا عهد عمر لأهل بيت المقدس «هذا ما أعطى عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها، ولا من صلبهم، ولا من شيء من أموالهم».

أما واجباتهم، فعليهم ما على المسلمين ويلتزمون بأحكام الشريعة كقانون حاكم إلا ما تعلق بشئون دينهم ومسائل الأحوال الشخصية. ولكن يثور موضوع الجزية المقررة عليهم دون المسلمين بنص القرآن الكريم، وهي واجبة على القادرين على حمل السلاح، فلا تجب على المرأة ولا الصبي ولا الشيخ ولا ذي العاهة، كما لا تفرض على الراهب.

وإن عدداً من كبار المفكرين المعاصرين في الإسلام يرى في الجزية نوعًا من البدل المالي الذي يؤديه النصارى عوضًا عن الخدمة العسكرية المعفين منها، ولقاء حماية المجتمع الإسلامي لهم. ومن ثم، يكون من مسقطات الجزية اشتراكهم في القتال مع المسلمين.

وعن توليهم الوظائف العامة، فلهم ذلك إلا ما غلبت عليه الصفة الدينية من الأعمال، ويكاد لا يستثنى مما هو مقرّ لهم صلاحية توليه من الوظائف العامة إلا ثلاثة وظائف،وهي: رئاسة الدولة، وقيادة الجيش، والقضاء بين المسلمين، والولاية على الصدقات.

هذه بصورة عامة جوانب المسألة كما يضعها التيار الرئيسي من مفكري التيار الإسلامي، على منهج اتبعوه يعود إلى أقوال السلف وآثارهم، ويأخذ منهم ويترك، وفقًا لما يراه مستجيبًا لكل مشاكل الواقع، ولكنهم لا يخرجون على أقوالهم وآثارهم جملة.

ثالثًا: المشاركة في مناصب الدولة:

إن مبدأ المساواة القانونية والتواد الاجتماعي مقرر، تنسبغ به صفة المواطن على غير المسلمين، إلا الوظائف العليا في الدولة، وهي رئاسة وقيادة الجيش وتولي القضاء ونحو ذلك. ولهذا يكاد ينحصر الحوار في هذه النقطة داخل التيار الإسلامي، والملاحظ أن هذه الوظائف تتعلق بمناصب القيادة والتوصية، واتخاذ القرارات في الدولة، فهي ركن الدولة.

وفي هذا الصدد، نجد عديدًا من الاجتهادات تتراءى في كتابات المفكرين الإسلاميين. فالبعض يرى أن حق الأغلبية المسلمة في أن تحكم لا يخل بقاعدة المساواة، وأن ثمة مبدأ يقول «الحكم للأغلبية والحقوق للأقلية». وأن قيام دولة الإسلام على أساس عقيدي يرتب نتيجة بديهية هي حق الدولة في أن تستخدم الرجال الممثلين لهذه العقيدة في صون خصوصياتها وحراستها، إذا لا يقوم بواجب حراسة المبادئ العليا التي يقوم عليها المجتمع والدولة؛ إلا رجال يؤمنون بهذه المبادئ بمثل ما تصنع الدولة الماركسية، إذ تضع أعضاء الحزب في جميع مواقع القيادة والتوجيه.

وثمة اتجاه يذهب إلى أن الدولة الإسلامية تشترط إسلامية الإمام، وهي بذلك تشترط فيمن يختار الإمام أن يكون مسلمًا أيضًا، فإن كان اختياره بالانتخاب وجب أن يكون انتخابه مقصورًا على المسلمين،

ولكن هذا الاتجاه ترخص في إجازة اشتراك غير المسلمين في اختيار رئيس الجمهورية؛ لأن رئاسة الجمهورية ليست لها صفة دينية الآن، وهي لم تعد تقوم على حراسة الدين، كما كان شأن الخلافة من قبل، كما أنه يجوز لغير المسلمين الترشيح والانتخاب للمجلس النيابي.

وثمة اتجاه آخر يذهب إلى أن غير المسلمين يستطيعون أن يعملوا في أية هيئة حكومية يؤهلهم لها تدريبهم، بما في ذلك الدفاع عن الدولة الإسلامية، ولكن يمكن أن يستبعدوا من المراكز التي يتطلب ممارسة العمل فيها أن يكون شاغلها مسلمًا، كوظائف السلطة القضائية أو مراكز رسم السياسة العامة للدولة الإسلامية، ومن هذه المراكز رئيس الدولة والوزراء.

ويرى البعض أنه وإن كان من غير المقبول أن يكون رئيس الدولة أو رئيس الحكومة أو رئيس السلطة التشريعية من غير المسلمين؛ فإنه يمكن أن يكون منهم «وزراء تنفيذ» ممن لم يشترط في توليهم الماوردي شرط الإسلام، كما يمكن أن يتولى غير المسلم القضاء الجنائي في المجالات التي تقضي بالتعزير، أما المجالات التي تحكم بالحدود الشرعية فلا بأس أن يكون أحد أعضائها غير مسلم مع استحسان أن تكون الرئاسة والأغلبية في أيدي المسلمين، والخدمة في القوات المسلحة متاحة للمسلمين بوصفها جهادًا شرعيًّا. وهي متاحة لغير المسلمين بحسبانها دفاعًا عن الوطن.

وأتصور أنه يمكن التفكير في هذا الموضوع بطريقة مغايرة للطريقة التي يتبعها المفسرون عادة، وأنهم - غالبًا - ما يلجأون في تفسيرهم إلى النظر في النصوص ومحاولة التخريج منها التخريج الذي يعتبروه مستجيبًا للواقع. وفي هذا الصدد قد يقصر سعيهم عن إيفاء غرضهم عسى أن نستطيع الاقتراب من الموضوع من وجه آخر، أي من جهة مدى إمكان بناء نظام دستوري يوافق أصول الشريعة ويحقق في الوقت نفسه مبدأ المساواة بين المواطنين المختلفي الأديان.

وأننا عندما ننظر في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي، نجده تكلم في الولايات وشروط نصب الوالي، وربط بين هذه الشروط وبين الصلاحيات التي يمارسها الوالي، أو السلطة التي يتاح له أعمالها. ومن هنا، شرط في «وزير التفويض» شروطًا منها الإسلام، وأعطاه سلطات في الحكم لا يحدها إلا حكم الشرع فيما أمر أو نهى. ثم تكلم عن «وزير التنفيذ» ولم يشرط لنصبه شرط الإسلام، إنما صرح بجواز تولي الذمي لهذا العمل، وأوضح سلطة «وزير التنفيذ» بكونه يبلغ إلى السلطان ما يحتاج إلى إبرام منه، ويؤدي عن السلطان قراراته إلى الآخرين، ثم هو يشارك بالرأي.

ووجه النظر في ذلك الآن، أن بناء مؤسسات الدولة في الأوقات الحديثة، يمكن أن يخالف الماوردي بالنسبة لخريطة توزيع السلطات وكيفية اتخاذ القرارات، وذلك على ضربين من ضروب المخالفة.

أولًا: يمكن أن يستعاض عن السلطة الفردية بسلطة «الهيئات»، أي لا يستبد فرد ولا ينفرد بإصدار القرار في أي موقع من المواقع الهامة في إصدار القرارات، إنما تتولى ذلك هيئة أو جماعة من رجال عدة يتداولون الأمر ويتدبرونه، ومنهم مجتمعين يصدر القرار، أي أنهم جميعًا يساهمون - معًا - في حضانة القرار وتنشئته وتخلقه. وهذا ما نجده في المجالس المختلفة الآن، مجالس الوزراء، ومجالس الإدارة وغير ذلك. وفي هذه الصورة، يكون «السلطان» هو الهيئة ذاتها، ويكون كل عضو بها وأي عضو بها لا يزيد دوره عن «وزير التنفيذ»، يؤدي عن السلطان، ويؤدي للسلطان، ويشارك بالرأي.

ثانيًا: يمكن في تنشئة القرار، ألا يستند إلى هيئة واحدة أو جهاز وحيد، حتى وإن تضمن هذا الجهاز أو الهيئة عديدًا من الأشخاص، فتصدر القرارات من عملهم الشائع الممتزج بين بعضهم البعض. وأن تعدد الهيئات والأجهزة التي تتناقل القرار في ظروف تخلقه الأولى وهو لا يزال «مشروع قرار»، هذا التعدد يفيد مساهمتها - جميعًا - في تنشئته عندما يصدر، إذ تتقاسم الهيئات العمل، بعضها لجمع المعلومات والمواد اللازمة، وبعضها للدراسة والفحص، وبعضها للتقرير والإبرام، والبعض للمراجعة ثم التنفيذ.

ثالثًا: وبالنسبة لممارسة ولاية القضاء، نجد أمرًا مشابهًا، إذ استبدل بالقاضي الفرد، قضاة متعددون منهم مجتمعين يصدر الحكم

في الدعوى، سواء كانوا ثلاثة أو خمسة أو أكثر من ذلك، ينظرون الدعوى معًا ويتابعونها معًا، ويتدبرون أمرها معًا، حتى يصدر فيها حكمهم مجتمعين. هنا نجد إدارة جماعية حلت محل المشيئة الفردية، وذاب الأفراد في هذا الوعاء الجمعي الذي يضمهم معًا، حتى أنه لا يعود باستطاعة الواحد منهم في القضية المطروحة نفسها بعد المداولة أن يعرف بالضبط مدى مساهمته الشائعة في القرار الذي صدر.

ومن جهة أخرى، فقد صار القضاء على درجتين أو أكثر، أي أن الحكم الصادر في الدعوى يمكن لأي من أصحاب المصلحة أطراف الخصومة فيه أن يستأنفه أمام محكمة أعلى ليعاد نظر الحكم أمامها، ولتنقض الحكم السابق أو تبرمه أو تعدل فيه.

ومجمل القول في هذه النقطة، أنه حيثما أمكن الأخذ بهذه الأساليب في الحكم والإدارة فإن ذلك يمكن أن يحقق أكثر ما يمكن من المساواة بين الغالبيات المسلمة أو الأقليات غير المسلمة، وذلك في إطار ما لا يخل بالأسس الشرعية الواجبة الصون والرعاية.

رابعًا: مقتطفات:

يقول الإمام أبو يوسف في كتاب الخراج: كان الصلح بين المسلمين وأهل الذمة في أداء الجزية، وفتحت المدن على ألا تهدم بيعهم، ولا كنائسهم داخل المدينة ولا خارجها، وعلى أن يحقنوا لهم دماءهم، وعلى أن يقاتلوا من ناوأهم من عدوهم ويذبّوا عنهم.

ويروي أبو يوسف أن أبا عبيدة بن الجراح - رضي الله عنه - صالحهم بالشام، واشترط عليهم حين دخلها على أن تترك كنائسهم وبيعهم، وأجابهم إلى طلبهم أن يخرجوا يوم عيدهم بصلبانهم، وبقي المسلمون يوفون شرطهم.

ويروى أن أهل الذمة لما رأوا وفاء المسلمين وحسن سيرتهم؛ صاروا أشداء على عدو المسلمين وعونًا للمسلمين على أعدائهم. فبعث أهل كل مدينة ممن جرى الصلح بينهم وبين المسلمين رجالًا من قبلهم يتجسسون الأخبار عن الروم وعن ملكهم، فأتى الرسل يخبرون أن الروم جمعوا جموعًا ضد المسلمين، وأبلغ أهل المدينة الأمر إلى من كان خلف أبا عبيدة فيهم. فلما علم أبو عبيدة بكثافة الجند الروم التي يعدونها، بعث إلى ولاته في تلك المدن التي كان صالح أهلها، بعث إليهم يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي منهم من الجزية والخراج؛ لأن أخذ ذلك كان بشرط دفاع المسلمين عن أهل تلك المدن، فإن كان المسلمون لن يقدروا على الدفاع؛ وجب ردُّ المال. وردَّ المسلمون المال.

وكتب أبو عبيدة يخبر عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بما صنع من أهل الصلح، فأقره عمر على صنيعه، وقال له: «وامنع المسلمين من ظلمهم، والإضرار بهم وأكل أموالهم إلا بحقها، ووَفِّ لهم بشرطهم الذي شُرط لهم في جميع أعطيتهم».

ولما وجه أبو بكر - رضي الله عنه - خالد بن الوليد إلى العراق، جعل خالد يفتح البلدان والحصون حتى بلغ الحيرة، فخرج إليه نفرٌ من أهلها وصالحوه على أداء الجزية والبقاء على دينهم وشرط الصلح ألا تهدم كنائسهم ولا بيعهم، ولا يمنعون من ضرب النواقيس ولا من إخراج الصلبان في يوم عيدهم، وكتب خالد إليهم ما يلي:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من خالد بن الوليد لأهل الحيرة، أن خليفة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أبا بكر - رضي الله عنه - أمرني أن أسير من منصرفي من أهل اليمامة إلى أهل العراق من العرب والعجم بأن أدعوهم إلى الله جل ثناؤه، وإلى رسوله - صلى الله عليه وسلم، وأبشرهم بالجنة وأنذرهم من النار؛ فإن أجابوا فلهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين.

وإني انتهيت إلى الحيرة فخرج إليّ إياس بن قبيصة الطائي في أناس من أهل الحيرة من رؤسائهم، وأني دعوتهم إلى الله وإلى رسوله؛ فأبوا أن يجيبوا، ففرضت عليهم الجزية أو الحرب، فقالوا لا حاجة لنا بحربك، ولكن صالحنا على ما صالحت عليه غيرنا من أهل الكتاب في إعطاء الجزية.

وإني نظرت في عدتهم فوجدتهم سبعة آلاف رجلًا، ثم ميزتهم فوجدت من كانت به زمانة ألف رجل، فأخرجتهم من العدة وشرطت عليهم أن عليهم عهد الله وميثاقه الذي أخذ على أهل التوراة والإنجيل

أن لا يخالفوا ولا يعينوا كافرًا على مسلم من العرب، ولا من العجم ولا يدلوهم على عورات المسلمين، عليهم بذلك عهد الله وميثاقه الذي أخذ أشد ما أخذ على نبي من عهد أو ميثاق أو ذمة، فإن هم خالفوا فلا ذمة لهم ولا أمان. وإن هم حفظوا ذلك ورعوه وأدوه إلى المسلمين فلهم ما للمعاهِد، وعلينا المنع لهم، فإن فتح الله علينا فهم في ذمتهم. لهم بذلك عهد الله وميثاقه أشد ما أخذ على نبي من عهد أو ميثاق، وعليهم مثل ذلك.

وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيًّا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته، وعِيلَ من بيت مال المسلمين وعياله.

وجعلت لهم أيما عبد من عبيدهم أسلم أقيم في أسواق المسلمين فبيع بأعلى ما يقدر عليهم في غير وكس ولا تعجيل، ودفع ثمنه إلى صاحبه، ولهم كل ما لبسوا من الزي إلا زي الحرب.

(11) حول النظام الديمقراطي والإصلاح الضال

إن التاريخ العثماني مليء بالعبر من جهة حركات الإصلاح، وما أفضت إليه من صلاح أو فساد في ظروف المواجهة التاريخية مع القوى الغربية. ووجه الاعتبار بالتاريخ العثماني في هذا الشأن؛ أن الدولة العثمانية كانت أهم ميادين المواجهة. ولعل أهميتها في القرن التاسع عشرأنها شهدت تجارب في الإصلاح وفي الأخذ من النموذج الغربي؛ كثيرة.

وليس صحيحًا ما يقال من أن هذه الدولة ركنت إلى الجمود، وعزفت عن الإصلاح والتجديد حتى زالت. ليس ذلك صحيحًا؛ لأن تجربتها وتجربة الدولة التركية التي قامت على أنقاضها قد بلغت الذروة في تقليد النموذج الغربي. وأن اكتمال تقليد هذا النموذج في عهد الدولة التركية تحت رئاسة كمال أتاتورك وما بعده؛ يجعلها ميدانًا فذًّا للدراسة واستخلاص العبر والدروس.

ويكفيني هنا الإشارة إلى بعض الأمثلة السريعة؛ لبيان كيف يمكن أن يكون الإصلاح «ضالًّا» أي لا يفضي في السياق المأخوذ إليه إلى الأثر الذي كان مرجوًّا منه، وكيف يكون إصلاحًا «فاسدًا» أي أنه يؤدي

إلى إفساد بعض من أركان النسق السياسي والاجتماعي الذي كان قائمًا قبل إدخاله.

وهناك عديد من الأحداث تظهر كيف يمكن أن يترتب على إجراءٍ اسْتُعير من النظم الغربية، وأريد به الإصلاح بحسبان ما أدى إليه من صلاح في بيئته الغربية، كيف يمكن أن يترتب عليه في البيئة المنقول إليها من صدع في بنية الدولة والمجتمع. وقد سرب إلينا الفكر الغربي - فيما سرّب - مقولةً صارت كالمسَلَّمات، وهي أن تدمير القديم يفضي تلقائيًّا وبذاته إلى فتح طريق الإصلاح والنهوض المرجوين، أو أن إدخال نموذج غربي يفضي حتمًا في بيئتنا إلى ذات الأثر الصالح الذي ترتب عليه في بيئته.

وما أريد أن أؤكده هنا أن هذه التلقينات والحتميات لا تقوم، وأن العبرة دائمًا في فاعلية أي إجراء يتخذ بقياس أثره في السياق السياسي والاجتماعي والاقتصادي القائم، وفقًا للأوضاع الموروثة وللتحديات التي يصادفها المجتمع في العصر المعيش. فمثلًا من المعروف أن أحمد مدحت باشا، الذي تولى الصدارة العظمى في بعض سني السبعينيات من القرن الماضي، هو داعية من دعاة الإصلاح والتجديد في الدولة العثمانية. ناضل من أجل الدستور وضد الحكم الاستبدادي نضالًا استحق به على ألسنة المحدثين أن يلقّب «بأبي الإصلاح وأبي الدستور». وفي ١٨٧٦ جرى انقلاب ضد السلطان عبد العزيز،

ونجحت الحركة وخلع السلطان، ثم وجد منتحرًا بعد أيام، وتولى بعده السلطة ابن أخيه مراد الخامس شهورًا، ثم ظهر التباسُ عقله فأقصي، وتولى السلطنة عبد الحميد الثاني.

وفي تلك الأثناء، كان سعي الدول الأوروبية إلى التدخل في شئون الدولة العثمانية قد أدى إلى عقدهم مؤتمر الآستانة في أكتوبر ١٨٨٦ باسم معالجة المشاكل القائمة في البلقان. وجرى سعيهم للتآمر على الدولة باسم حماية الأقليات المضطهدة بها. وتولى «مدحتُ» الصدارة العظمى، وأعلن الدستور الذي يقيد سلطة السلطان وينشيء نظامًا نيابيًّا ويعترف بحقوق الأقليات. ثم ما لبث عبد الحميد أن عزل مدحت ونفاه، ثم أوقف العمل بالدستور.

هذا صراع بين مؤيدي الديمقراطية وحفظة الاستبداد محدد المعالم واضح الأطراف. ولكن وجه الملاحظة أن هذه الحركة الدستورية الديمقراطية، التي بدأها مدحت بخلع عبد العزيز، إنما جرت بانقلاب قام به ونفذه أربعة من رؤوس الدولة، رشدي باشا الصدر الأعظم، ومدحت باشا الوزير وقتها، وحسين نوري باشا وزير الحربية، وحسن خير الله شيخ الإسلام. جرى قبلها بعض المظاهرات الشعبية، ولكن يقال إن من كان يؤيد مدحت أقلية ضئيلة من الأحرار، وجماهير تؤيده ولكن لا تعرف السبيل إلى نصرته. لأنها لم تعِ وعيًا كاملًا ولم تنظم تنظيمًا دقيقًا، فضلًا عن أن الصناعة

المواتية لقلب الحكم الإقطاعي بأنظمته الاجتماعية وقيمه الفكرية، لم تكن قد توافرت بعد.

ومن جهة أخرى، فإنه مع اشتداد الصراع بين السلطان عبد الحميد ومدحت، أرسل مدحت أحد رجاله إلى لندن لإبلاغ الخارجية البريطانية، أن الدستور القائم يضمن صوت الأقليات المسيحية، وأن الدولة العثمانية مستعدة لطمأنة الدول الأوروبية بتنفيذ الدستور بمعاهدة دولية، بمعنى أن يرد النظام الأساسي للدولة العثمانية في صيغة معاهدة بينها وبين الدول الكبرى.

ووجه الملاحظة فيما سبق، أن الديمقراطية وحقوق الأقليات، أنبل الأهداف التي تقضي على الاستبداد والاضطهاد، هذه الديمقراطية ترد هنا في إطار حركة انقلابية ذات تأييد شعبي محدود جدًّا، وفي ظروف اجتماعية غير مواتية، ويقود الحركة حفنة من رؤوس الدولة، دولة الاستبداد القائمة المقول عنها، وهم يوجهون جهودهم لتحقيق «هذه الديمقراطية» بالسعي «الانقلابي» وقبل «توعية الجماهير وتنظيمها» أي مع الاستغناء عن مشاركة الجماهير التي تجري الحركة «باسمهم» ثم بعد ذلك كله يكون ضمان بقاء «الديمقراطية» معاهدة دولية تبرم مع الدول الأوروبية الطامعة في إرث الدولة العثمانية الساعية للتدخل في شئونها الداخلية، الهادفة إلى تفكيك هذه الدولة واقتسام أشلائها. فتصير «الديمقراطية»

على أيدي أبي الدستور مدحت باشا، تصير بابًا شرعيًّا للتدخل الاستعماري في شئون الدولة وتحقيق المآرب. هل نعدو الحقيقة إن قلنا إن هذا «الوافد» الديمقراطي كان ضالًّا وفاسدًا؟

ومثل آخر، فقد قام الانقلاب «الدستوري» ضد الاستبداد «الحميدي» في ١٩٠٨. قام بحركة من الجيش العثماني الثالث في سالونيك. وقادها ضباط الاتحاد والترقي، ثم تم خلع السلطان عبد الحميد في ١٩٠٩ بتحرك آخر قام به جيش عثماني آت من سالونيك أيضًا، وكانت سالونيك مركزًا للجمعيات الماسونية وليهود الدونمة في ذلك الوقت. ويصف الواصفون هذا التحرك، بأن خرج الجيش من سالونيك بقيادة شوكت، وكان عدد جنوده يتضاعف في طريقه إلى الآستانة. ثم حوصر عبد الحميد وخلع.

ووجه الملاحظة هنا، يرد من وصف الكاتبة الألمانية «آنا وتلن» لحركة خلع السلطان، «كان الجنود الذين زحفوا تحت إمرته (شوكت) يظنون أنهم يؤدون رسالة عليا، كانوا يعتقدون أنهم زاحفون لحماية الكائن المقدس المقيم في يلدز (السلطان عبد الحميد).. وحتى يوم ٢١ أبريل وجنوده على الأقل من ثلاثين ميلًا من العاصمة، كان شوكت لا يزال يهتف بحياة السلطان. ولنا أن نتأمل في هذه الخديعة الشنعاء، التي أريد بها قهر الاستبداد، والادعاء بإنشاء تنظيم ديمقراطي حيث يتولى «المخدوعون» حكم أنفسهم بأنفسهم.

هل نعجب بعد ذلك حينما نرى أن هذا الإصلاح كان إصلاحًا ضالًّا وفاسدًا؟، وهل نعجب إذا عرفنا ماذا حدث في أعقابه؟، لقد اقتطعت إيطاليا ليبيا، وانفصل ما بقي من البلقان، وانشقت الدولة العثمانية إلى أتراك وعرب، ثم دمرت الدولة تمامًا مع الحرب العامة الأولى التي خاضها رجال الاتحاد والترقي، وهرب القادة الثلاثة بعد هزيمة الدولة، هربوا من السفين الغارق بأهله ذاهبين إلى ألمانيا وغيرها (طلعت باشا، جمال باشا، وأنور باشا، والأولان قتلا في ألمانيا والثالث قتل في حرب آسيا الوسطى ضد السلطة السوفيتية بعد سنوات قليلة). ونحن نعرف ما آل إليه «الحكم الدستوري» نفسه على أيدي الاتحاديين من تدمير، وما مورس خلال حكمهم «الدستوري» من القمع والمذابح في الشام وبين الأرمن وغيرهم.

لقد زالت الدولة العثمانية من الوجود، بعد أن جرت بها كل محاولات الإصلاح باسم المحافظة عليها والنهوض بها، محاولات نقلت من بيئتها الأوروبية وفرضت على البيئة العثمانية فرضًا بالقمع والخديعة. لقد تبنت مفاهيمَ للإصلاح تتعلق بأنبل وأصدق ما يؤمن به المحدثون، ولكنها كانت أنماطًا من الإصلاح ضالة، أفسدت حيث أراد منفذوها بها الإصلاح، أو قالوا ذلك. وأنا عن نفسي لست أجحد أهمية تلك الأهداف، ولكن ما يلزم نكرانه - حتى بمعيار المنفعة - أن نموذجًا للإصلاح يفد يكون له من النفع مثلما له في البيئة الاجتماعية

التي تفتقت عنه، وصُنع من مادتها الحضارية التاريخية والاجتماعية، ثم نقل منها رغم اختلاف النسق الاجتماعي واختلاف السياق التاريخي والفكري والعقيدي واختلاف التكوين النفسي للمجتمع.

وما يلزم إنكاره أيضًا، أن العصر الأوروبي هو نفسه العصر العثماني، ما دام شملهما معًا القرن التاسع عشر للميلاد، وأن النماذج التنظيمية والفكرية يمكن أن تتجرد من أنساقها ومساقها، لتصير باسم «وحدة العصر» حديثة صالحة في ذاتها أو قديمة بالية في ذاتها. أكاد أتجاسر بالقول أن زوال الدولة العثمانية، إن كان يرجع إلى عوامل كثيرة؛ فقد أسهمت في هذا الزوال حركات الإصلاح والتجديد، وقد كانت وافدة ضالة فاسدة، بمثل ما أسهمت روح الجمود والمحافظة؛ لأن التجديد والإصلاح عيق عن أن ينشأ من المؤسسات القائمة، وفرض من الخارج بالاقتحام فرضًا.

يمكن القول بأن الأمثلة السابقة تتعلق بحركات سياسية، وهي على أسوأ الفروض تمثل أهدافًا صحيحة نافعة استغلت لتحقيق مآرب ضارة، وأن التاريخ مليء مثلها مما لا يجوز أن يمس صواب الأهداف أو يجرحها. أقول أن الدلالة المطلوبة مما سبق ذكره، لا ترد من الحدث، وما أفضى إليه فقط، ولعل العظة هي أهون الدلالات، ولكن وجه الاستدلال الأخطر، هو أن قسمًا من مفكرينا وباحثينا يقيمون هذه الأحداث بحسبانها من حركات النهوض والإصلاح، ويضمونها

إلى حركات الجهاد وأنماط الصحوة الحديثة، ويصمون معارضيها بالتخلف والجمود والانحطاط.

وينطوي هذا التقييم على عوار في منهج البحث والنظر، إذ يقوم لديهم التلازم بين الحداثة والإصلاح وبين القدم والبِلَى، وإذ يعتبرون المواكبة الزمنية كافية «لوحدة العصر» بين مجتمعات مختلفة بعضها عن بعض في أنساقها الاجتماعية وظروفها المعيشية، وما يواجه كل منها من تحديات.

ولا يبالي هذا النفر من الباحثين - وقد صاروا كثرًا بسبب الغزو الفكري القائم، لا يبالون بأثر نقل النموذج في حالة اختلاف الظروف، وأن النمط الإصلاحي الواحد تختلف وظيفته المؤداة بنقله من بيئة إلى بيئة أخرى مختلفة في ظروفها وأوضاعها. وهم يرون أن النماذج الإصلاحية وأنماطها صالحة في ذاتها أو ضارة في ذاتها، دون مبالاة منهم لاختلاف الظروف التي تعمل فيها. وهم في هذا يعانون من شيوع روح الجمود الفكري وعدم الاجتهاد، مما يتهمون به أصحاب الفكر الموروث وينكرون به فاعلية الفكر الموروث جميعه وترحيبهم بالوافد مطلقًا.

***

وفي مواجهة المثل العثماني للديمقراطية الضالة، يمكن إيراد شاهد من التجربة المصرية، لم تضل فيه الديمقراطية؛ لأنها أدخلت

عنصر المواجهة مع الاستعمار وصد الاعتداء، أدخلت هذا العنصر لا في أهدافها فقط، ولكن في التكوين الوظيفي لأدواتها. وصار هذا العنصر هو العنصر المجدد لنشاطها، والتصقت به موظفة في خدمته. وبدا أثر التكوين التنظيمي لها، سواء التكوين النيابي أو الحزبي.

ومع تجنب التفاصيل ما أمكن، فقد بدأت الديمقراطية في السبعينيات من القرن التاسع عشر، بشعار «مصر للمصريين»، كان انعزال مصر عن الدولة العثمانية قد تقرر بمعاهدة لندن في ١٨٤٠، وما لبثت الأطماع الأوروبية أن انفردت بمصر وحيدة مجردة من قوة جيش يحميها، ومن قوة الجماعة الأشمل التي تحيط بها، وتدفق عليها النفوذ الأوروبي السياسي والاقتصادي، وأخذ في التزايد من خلال القروض ومن خلال العلاقات الأوروبية المتزايدة بالفئة الحاكمة.

لم تكن مصر قد احتلت احتلالًا عسكريًّا بعد، إنما كان النفوذ الأوروبي عليها نفوذًا «مدنيًّا» سياسيًّا واقتصاديًّا، مع التهديد بالقوة العسكرية، وتزايد هذا النفوذ «المدني» حتى شارك وزيران إنجليزي وفرنسي في الوزارة المصرية في ١٨٧٩. هنا ظهر شعار «مصر للمصريين» كشعار وطني ديمقراطي في آن واحد وهو من شأنه أن يؤدي هاتين الوظيفتين في عملية سياسية واحدة. إنه يفيد تقييد سلطة الفئة الحاكمة وهيمنة الشعب على مقدرات السلطة. ومن شأن ذلك في

ذاته وقتها أن يفضي إلى إقصاء النفوذ الأجنبي. ولكن ما لبث الإنجليز أن احتلوا مصر في ١٨٨٢.

ومع ثورة ١٩١٩، امتزج مطلب الاستقلال الوطني وإجلاء الإنجليز عن مصر، بمطلب البناء الديمقراطي. واستلهمت الحركة الوطنية المصرية في ذلك صيغة «مصر للمصريين» في ظروف جديدة. فاعترفت بريطانيا بالاستقلال الشكلي لمصر في ١٩٢٢ وصدر دستور ١٩٢٣، وجرى هذان في عملية سياسية واحدة نتجت عن ثورة ١٩١٩. واستمر هذا الارتباط من ١٩٢٤ إلى ١٩٥٢.

أدى هذا الارتباط والتوظيف الوطني للديمقراطية، إلى أن التنظيمات التي كانت تمثل القوى الديمقراطية كانت هي ذاتها قوى الحركة الوطنية باللزوم. وكان التأييد الشعبي الكاسح لها، يتجمع حولها بجامع المطالبة بالاستقلال، بحسبان أن النشاط الديمقراطي في ظل أوضاع مصر من ١٩٢٢ إلى ١٩٥٢، كان هو وسيلة المواجهة مع المستعمر المحتل وطريق السعي لإجلائه، لذلك تميزت الحياة الحزبية في هذه الفترة بعدم التناسب المطلق، بين تنظيم سياسي يحظى بما يشبه الإجماع من التأييد الشعبي، سواء في الانتخابات أو في غيرها من أساليب العمل السياسي، وبين أحزاب أخرى متناهية الصغر من حيث القوة الشعبية. وهذه الظاهرة لا تفسرها شعبية المطالب الديمقراطية في ذاتها، وإنما تجد تفسيرها الأوفى في الموقف الوطني العام لجمهور الشعب المصري.

ومن هنا، كانت أحزاب الأقلية تجأر بالشكوى مما أسمته «طغيان الأغلبية» وكان تقدير تنظيم الحركة الوطنية بأنه التنظيم «الجامع للأمة» وأن ما عداه خوارج عليها، وأن يقوم مع تعدد الأحزاب تنظيم جامع واحد، لهي سمة لا يبدو لي إمكان توافرها إلا بمراعاة ظروف المواجهة والمكافحة للاحتلال والغزاة؛ لأنها مواجهة أمة لأعدائها، وليست مواجهة جماعات وظوائف وطبقات وفئات اجتماعية بعضها لبعض في إطار أمة واحدة مبرأة من الغزاة، آمنة من خطر العدوان.

وأدى هذا - أيضًا - إلى أن مصر في تلك الفترة عرفت تنظيمين أساسيَّيْن شعبيَّيْن، كان لهما من التأييد الواسع ما بوأهما مكان الصدارة في هذا الشأن، وهما: حزبا الوفد، والإخوان المسلمون، ووجه الملاحظة أن كلًّا منهما لم يطلق على نفسه «حزبًا»، بل كان حريصًا على نفي هذه الصفة عن نفسه. وأن كلًّا منهما ارتبط بهدف واحد أساسي هو مواجهة الغزو، سواء الغزو السياسي والعسكري، أو الغزو العقائدي والحضاري.

وكذلك نلحظ أن التنظيم السياسي في عهد ما بعد ٢٣ يوليو ١٩٥٢ في مصر، ظهر واختلفت أسماؤه من هيئة التحرير إلى الاتحاد القومي إلى الاتحاد الاشتراكي، واختلفت أساليب بنائه التنظيمي بالانتخاب أو التعيين أو غير ذلك، واختلفت أهدافه السياسية في بعض

تفاصيلها المرحلية، ولكنه استمر عبر كل مراحله يؤكد على جامعية التنظيم وصفته التمثيلية العامة للأمة، وينكر الحزبية كنظام ويجحد وصف نفسه بها. ولم يكن في ذلك مجانبًا للتنظيمات السابقة عليه في هذه الأفكار، ولكن أتت المجانبة في أنه لم يكن تنظيمًا شعبيًّا إنما كان خاضعًا لهيمنة الدولة وسلطتها التنفيذية، وكان مجالًا لاندماج الوظائف السياسية في المؤسسات والأجهزة الأمنية في المجتمع. وكانت الدولة هي الكيان الفريد لرسم السياسات وتقرير القرارات ومواجهة التحديات الداخلية والخارجية.

كل هذه الخصائص، وغيرها مما لا تسمح هذه العجالة بالتفصيل فيه، لا نجد أن غالب الفكر السياسي والدستوري والاجتماعي قد أعارها ما تستحق من أهمية في التحليل. و"علوم العصر" الوافدة من الغرب تكتفي بالأخذ من العصر الأوروبي الغربي ونقل مفاهيمه وصيغه. وهي مفاهيم وصيغ لا تصور ولا تمثل واقع الحركة عندنا ولا تطابق أشكال العلاقات والتنظيمات والصيغ الفكرية التي تفتق عنها واقعنا، حسبما أمْلَته الموحياتُ التاريخية والاجتماعية.

إن «علوم العصر» الوافدة، ترتطم بهذا الواقع فلا تستطيع تفسيره، وتصر على محاكمته بالمفاهيم الوافدة، فما وافق هذه المفاهيم كان صوابًا «وحقيقيًّا»، وما خالطها كان خطأ وباطلًا، والصواب هو ما يعترف به الفكر الوافد ويخضع لأسس شرعيته وتصنيفاته، أما ما يقوم

لدينا من واقع بيئتنا ليواجه مشاكلنا القائمة مصوغًا بآرائنا وأفكارنا، فهو ما دام لا يتفق مع مفاهيم الوافد يعتبر خطأ، أو تراثًا رثًّا باليًا.

وهكذا اضطربت على أيدي «علماء مصر» مفاهيم السياسة والنظم الاجتماعية وهم ينقلون ويطبقون ولا يجدون مما فعلوا الأثر الذي يتوقعونه، لا يعترفون باختلاف الظروف من بيئة النقل وبيئة الانتقال. وأساس خطئهم أنهم ظنوا أن المواكبة الزمنية في حساب الأشهر والسنين بين بيئة الوافد وبيئة الموروث لدينا تلغي كل الظروف المتباينة، سياسية واجتماعية وفكرية. بل تلغي السمة الأساسية للزمن الواحد وهي أنه يقسم البلدان والشعوب إلى غاز ومغزو ومعتد ومعتدًى عليه.

(12) عن مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية والغربية

عندما نتكلم عما يسمى «بالنظم» أو «التنظيمات»، إنما نحاول أن نجيب عن سؤال بسيط ولكنه شديد الأهمية في حياة الجماعة، وهذا السؤال هو: كيف يمكن للمجموع من الناس أن ينشط ويدافع عن مصالحه ويحقق أهدافه؟، كيف يمكن لهذا المجموع أن يدير شؤونه المشتركة، وأن يعبر عن مشيئته ويضعها موضع التنفيذ؟.

هل يتولى مجموع الناس هذا الأمر أم يناط ببعضٍ منهم؟، وإذا قام البعض فقط بتولي مهام النشاط المشترك للجماعة كلها، فكيف يضمن المجموع أن يكون هذا البعض مرتبطًا بهم معبرًا عنهم؟، وما هو نمط العلاقات التي تحكم صلة الجماعة في عمومها بمن يتولى أمورها؟.

هذه هي مشكلة «التنظيم» من الناحية الفنية أيًّا كانت طبيعة هذا التنظيم أو طبيعة الجماعة التي يتكون منها ويتكون لها. وسواء في ذلك أن يكون تنظيمًا سياسيًّا على نطاق المجتمع كله كالدولة، أو تنظيمًا سياسيًّا على نطاق جماعات محدودة كالأحزاب والجمعيات، أو كان تنظيمًا اقتصاديًّا كالشركات أو الجمعيات التعاونية أو النقابات التي تنشأ

للمهنيين أو العمال. فإن أيًّا من هذه الجماعات إنما يشكل مجموعة من الناس ذات مصالح مترابطة تلتف حول أهداف معينة وتحاول تأديتها.

وتتمثل المشكلة في أنه يستحيل عمليًّا على أية جماعة أن تمارس بجمعها كله شؤونها العامة بشكل يومي دائم متتابع. ولا يمكن تحقيق ذلك إلا عن طريق أفراد يقومون به لحساب المجموع، وإلا عن طريق مستويات متعددة لهؤلاء الأفراد ومهام محددة لكل منهم.

ولكن نشاط الفرد أو الأفراد هو نشاط فردي ينزع لتحقيق مصالحه الخاصة أو مصالح الجماعة الضيقة التي تحيط به. ومن ناحية أخرى، فإن الخبرة الفردية هي بالضرورة خبرة محدودة ومنقطعة، فلا تستطيع أن تستوعب ما تتطلبه حاجات الجماعة العامة في تعددها وتنوعها وتشابكها واستمرارها على مدى زمني تقصر عنه حياة الأفراد. ويقصر النشاط الفردي من هذه الجوانب عن إدراك المصالح العامة للجماعة ومصالحها المستمرة الدائمة المتجددة. ولا يحل هذا المشكل إلا بالاهتداء إلى الأساليب التي تمكن من تجريد الفرد من فرديته عند ممارسته للنشاط العام. وإلا بإنشاء كيانات لها القدرة على استيعاب الخبرات المتعددة والمتنوعة التي تتطلبها حاجة الجماعة، ولها القدرة على الاستمرار بما يتجاوز حياة الأفراد.

و»النظم« هي الوسيلة التي تمكن من إيجاد تلك الإرادة العامة التي تكفل للمجموع تحقيق أهدافه وحماية مصالحه. وفرص النجاح

في أي نشاط تعتمد بالدرجة الأولى على درجة التضامن والتساند الذي يقوم بين أفراد الجماعة ذات المصالح الواحدة أو المشتركة.

***

لم تكن تقوم مشكلة كبيرة في المجتمعات القديمة، كانت الجماعات محدودة العدد نسبيًّا، وكان الجهد البشري الفردي يسَعُ إلى حدٍّ كبير إمكانية إدراك المشاكل على تنوعها المحدد، ويسع المعرفة بوجوه المسائل ووجوه الناس المهتمين بها. وكان للوجود القبلي والعشيري القدرة على إدراك نوع من أنواع التسيير الذاتي «لشؤون الجماعات» المحدودة، وكذلك كان الشأن بالنسبة للجماعات المحلية كالقرية أو الحي السكني في المدن القليلة القائمة.

لذلك، فإن الجانب «التنظيمي» لأوضاع الجماعات كان يراعي إدراك مشاكلها في إطار تلك الظروف، وبما يستجيب لأوضاع المجتمع واحتياجاته.

ومن جانب آخر، فإنه في الظروف التاريخية التي تفرض تغييرات كبرى في أوضاع الجماعات، تقوم زعامات أو شخصيات قيادية قد تفرض عليها الأوضاع أن تنقطع للعمل العام، وأن تستوعب فيما نسميه المصلحة العامة، وتستوعب في الشعور العام بالجماعة وأهدافها. وأن الأحداث الجليلة مع القدرة الشخصية المتميزة لهما، مما يمكن هؤلاء الأفراد من أن يتجاوزوا فرديتهم ويتجردوا مما نسميه بالصالح الفردي أو المصلحة الخاصة.

ولكن هذه الأوضاع استثنائية لا تشكل قاعدة في الموضوع الذي نناقشه؛ فإن تلك الأحداث الجليلة مع أهميتها العظمى فهي نادرة الحدوث من حيث عدد المرات وعدد السنوات التي تستمر فيها، منسوبة إلى التاريخ العام كله، وأشخاصها أفذاذ لا نستطيع أن نبني نظمًا مستديمة على أساس افتراض وجودهم، أو ظهورهم في كل وقت.

تبدو المشكلة جلية واضحة لدى غير الجماعات المحدودة البسيطة، وفي الأوقات غير الاستثنائية.

وقد انشغل فكر «"التنظيمات"، أي الفكر السياسي والإداري باستنباط خير الوسائل لتكوين أجهزة النشاط العام بصورة تطبعها بالطابع العام، وتحررها لأقصى درجة ممكنة من ذوات الأفراد العاملين فيها. انشغل بذلك الفكر الإسلامي وخاصة على عهد الماوردي وأبي يعلى وغيرهما منذ القرن الرابع الهجري، كما انشغل بها الفكر الأوروبي والغربي في القرنين الماضيَيْن بشكلٍ لم يكن له مثيل من قبل، وذلك بسبب التضخم والتنوع الهائلين في أحجام الجماعات المختلفة وأنشطتها.

ونحن نود أن نلمَّ بالأسس التي تقررت في هذا الشأن كحلول لما سمَّيناه المشكلة «التنظيمية». وذلك سواء في الفكر الغربي ذي الشيوع بيننا الآن في تنظيماتنا كافة، أو الفكر الإسلامي حسب النظم التي سادت لدينا قديمًا. ويمكن أن نبدأ بما يشيع الآن من فكر ونظم تطبيقية لنستخلص منه

الدلالات، ثم نناقش بهذه الدلالات أسسَ النظم التي كانت سائدة لدينا في القديم حسبما أثبته الفقهاء والمفكرون الإسلاميون.

فمن أهم المبادئ التي تقررت، مبدأ «النيابة» التي تكفل تعدد الأفراد مع «واحدية» الشخص. أو تكفل تمثيل الفرد الواحد لأشخاص عديدين. والصورة الأولى نجدها عندما يعين شخص للقيام بوظيفة معينة، ولا يكفي جهده الفردي لاستيفاء كل ما هو مطلوب منه، فيلجأ «للإنابة» أي تعيين مساعدين له ينظرون في الشؤون الموكولة له حسب نظام لتوزيع العمل إما أن يكون محليًّا فيختص كنائب بإقليم معين، أو يكون نوعيًّا، حيث يختص بنوع معين من الأعمال. والصورة الثانية للنيابة، أن أفراد جماعة معينة لا يستطيعون بجمعهم أن يباشروا مجتمعين شؤونهم العامة، فيكلون هذا الشأن إلى واحد أو أفراد قليلين منهم يقومون به نيابة عنهم، والمثل الواضح لهذه الصورة هو مبدأ الانتخاب، سواء كانت الجماعة هي المجتمع أو أية جمعية أو شركة أو نقابة.

ومن أهم تلك المبادئ - أيضًا - مبدأ توزيع العمل الواحد بين العديد من الأجهزة والمؤسسات، فلا يستقل فرد أو مؤسسة واحدة بالعمل العام، إنما يتناول العمل العام الواحد عدد من الأجهزة يتداوله كلٌّ واحد منها في مرحلة محددة من مراحل تكونه حتى يصدر في النهاية، ولكل من هذه الأجهزة سهم شائع في تكوينه وإصداره. وهذا التوزيع للعمل الواحد على عديد من الأجهزة والمؤسسات، يمكن أن يؤدي إلى قدر من التباطؤ والتعقيد في الإجراءات وفي تحريك الأعمال. ولكنه من ناحية

أخرى يمكن من مشاركة تخصصات فنية كثيرة ومتنوعة في إعداد العمل ودراسته من وجوهه المتعددة، كما أنه يحفظ العمل العام من أن يكون مستوعبًا في إرادة فردية واحدة أو في إطار النظرة المحدودة لجهاز واحد، ويجعل مجالات السلطة موزعة على العديد من المؤسسات.

وقد رأي أنه إذا تركزت سلطة إصدار القرار العام في مؤسسة وحيدة أو فرد واحد؛ فإنه يتولد ميل لدى هذه الجهة مؤسسة كانت أو فردًا لأن تضغط ذاتيتها على مكانتها في إنشاء العمل العام، الأمر الذي يؤثر في مدى رعاية الصالح العام للجماعة كلها عند النظر والتقدير. وتعدد المؤسسات لا يعني تكرارها، أو أن توجد كلها على مواصفات واحدة. إن التكرار يعني إيجاد عدة مؤسسات يملك كل منها إمكانيات ممارسة العمل العام كله إقرارًا له وتنفيذًا له. وهذا يؤدي إلى التضارب والتشتت، كما أن من شأنه أن يؤدي إلى التنازع بين هذه المؤسسات فيما بعد.

إنما التعدد المقصود هو الذي يعني بتثبيت سلطة واحدة لإصدار القرار العام، ولكنه يوزع هذه السلطة الوحيدة على العديد من المؤسسات، بحيث لا تكتمل ممارسة السلطة الواحدة ولا يكتمل قيام العمل العام الواحد إلا عن طريق نشاط كل هذه المؤسسات مجتمعة. فالتعدد هنا هو أقرب للتقسيم الموضوعي لأنماط العمل المختلفة بحيث يفيد تخصصًا لكل مؤسسة في بعض مراحل العمل العام.

***

إن التنظيمات الحديثة تنتهي إلى تحديد ثلاث جهات يتوزع بينها العمل العام أو النشاط العام، بحيث يكون من يصدر القرار أو يصوغ الإرادة العامة غيرَ من ينفّذ هذه الإرادة غيرَ من يشرف على صحة تطبيقها.

الأولى: هي المؤسسة التشريعية: فالمؤسسة التشريعية هي مصدر القرار العام، وهي تتكون بطريقة تمكنها من أن تقوم بهذه الوظيفة، إذ يكفل لها أسلوب اختيار أعضائها أن تكون على علاقة مباشرة بقوى الرأي العام الموجودة في المجتمع، وتمارس عملها بإجراءات تتيح لها أن تكون بقدر الإمكان جهازًا متصلًا بالرأي العام خارجها، عن طريق اتصال أعضاء هذا الجهاز بالمؤسسات ذات الشأن في المجتمع، وفي الغالب ما يكون أعضاء هذه المؤسسة التشريعية متساويين في أوضاعهم ومراكزهم داخل هذه المؤسسة دون أن تقوم بينهم علاقات رئاسة، فالغالب في أسلوب بناء هذه المؤسسات أنه بناء أفقي وليس بناء رأسيًّا هرميًّا، والإشراف والرقابة هنا لا يملكه رئيس على مرؤوس، ولكن يملكه المجموع على الفرد فهي تقوم بالتبادل والتداول، وكل فرد خاضع لإشراف الباقين، ويساهم معهم في الإشراف على غيره، وهكذا.

وهذا هو الوضع بالنسبة للمجالس المختلفة التي تنشأ للنظر في أية مسائل يتبادل فيها الرأي ويتدارس للوصول للقرار الذي يتخذ، فهذا الأسلوب في البناء يتفق أكثر ما يتفق مع الوظائف الخاصة بإبداء الرأي

واتخاذ القرار، وذلك سواء كانت مجالس مشورة أو مجالس تشريع أو مجالس لإدارة الشركات أو الجمعيات أو غيرها.

الثانية: هي المؤسسة التنفيذية: وتتعلق بالإدارة والتنفيذ، وتخضع في عملها للسياسة التي تقررها الهيئة التشريعية، فهي أداة لتنفيذ هذه السياسة وأداة لإدارة العمل اليومي، ومؤسسة التنفيذ تبنى بطريق هرمي رئاسي؛ حيث تقوم رئاسة مفردة أو قليلة عدد الأشخاص، وتقوم هي باختيار الأشخاص في الوظائف الأدني نزولًا من قمة الهرم إلى أسفله وقاعدته العريضة. وحركة الدفع ترد من أعلى إلى أسفل، فالسياسات ترسم في المستويات الأعلى كما أن الإشراف والرقابة يأتيان من المستويات الأعلى للمستويات الأدنى منها، وهكذا. وهذا هو أسلوب التشكيل الذي يتلاءم مع الوظيفة التنفيذية التي تأتي بعد اتخاذ القرارات ورسم السياسات. ولذلك تعتمد على إصدار الأوامر للتنفيذ، وهذا هو شأن الوزارات والمصالح المختلفة وهو كذلك الشأن بالنسبة لأجهزة الضبط كالشرطة والجيش.

والمؤسسة الثالثة: هي «القضاء»: وتختلف نظمنا القائمة في طريقة تعيين القضاء ولكن يبقى أنه جهاز يراقب الشرعية ويقضي بها سواء في تعاملات الأفراد أو في عقاب المجرمين أو في رقابة نشاط السلطات العامة. وهو يتكون من وحدات متماثلة في الأساس يتوزع العمل عليها حسب التوزيع المحلي للأعمال في المناطق المختلفة، أو التوزيع

النوعي الذي تنشأ به محكمة لكل من أنوع القضايا المدنية والجنائية والتجارية.. وهكذا.

والقضاء الآن جهاز محصور النشاط في تطبيق القوانين والقرارات التي تصدرها جهة التشريع، وفي الإشراف على سلامة تطبيق تلك القرارات على الوقائع والأنشطة المختلفة، وهو يمارس عمله في النظم القائمة الآن؛ وفقًا لمجموعة كبيرة من الإجراءات المحددة سلفًا، والتي نظمتها القوانين المختلفة.

والمهم أن جهاز الدولة والمؤسسة التنفيذية - على وجه الخصوص - هي الجهاز الوحيد في المجتمع الذي يمتلك وسائل العنف المشروع، بمعنى أنه هو الجهاز الوحيد الذي يعترف له المجتمع بحيازة أدوات استخدام العنف وباستخدامها، وذلك ضمانًا لأمن الجماعة مما يتهددها من أخطار خارجية أو من اضطرابات داخلية، وكفالة لقرارات الدولة أن تنفذ.

وكان من أهم ما شغل الفكر السياسي والدستوري هو استنباط الوسائل الكفيلة بلجم هذه القوة المادية وضمان بقاء استخدامها في إطار القوانين والقرارات المرسومة، وضمان عدم هيمنتها على غيرها، وتأكيد تبعيتها للمؤسسات الأخرى التي لا تحوز هذه الإمكانية المادية، فلا تمارس هذه الأجهزة نشاطها إلا في حدود القواعد والنظم التي تفرضها سلطات الدولة الأخرى وفي حدود الأوامر التي تصدر من هذه السلطات.

وبهذا يتأكد أن من يحوز وسائل العنف يجب أن يخضع في عمله لأجهزة الدولة الأخرى التي لا تملك هذه الوسائل وتتعاون الأجهزة جميعًا في إضفاء الشرعية على العمل العام بجوانبه المختلفة.

***

وعلينا الآن أن ننظر في الأصول التنظيمية القائمة الآن، ونستطلع في ضوئها أسسَ الشكل التنظيمي والسياسي في التاريخ الإسلامي. والشائع أن النظام الإسلامي لم يعرف توزيع السلطة على هذا المنوال الذي أشرنا إليه فيما سبق. على أننا نرى أن عدم معرفته لتوزيع السلطة بالصورة السابق شرحها إنما مردُّه أن أسس النظام الإسلامي تختلف اختلافًا جذريًّا عن أسس النظام السائد الآن. من حيث أن النظام الحديث نظام وضعي لا يعترف بشريعة أو شرعية للحكم منزلة من السماء، في حين أن النظام الإسلامي يبدأ من مقولة أساسية هي مصدرية السماء لتشريع الأرض. وبهذه المقولة الأساسية استقامت في الإسلام خريطة متميزة في توزيع السلطات.

وإذا نظرنا إلى وظيفة الإمام وسلطته في النظام الإسلامي، نجد أن الوظيفة الأساسية للإمام هي «حراسة الدين وسياسة الدنيا». فالإمام هنا حارس وسائس، وهي معان أقرب إلى العمل التنفيذي وإلى الواجبات التي تلقى على مسئول التنفيذ بالمصطلح الذي يستعمل حاليًا لما يسمى «السلطة التنفيذية».

وعند جمهور مجتهدي الأمة تنعقد الإمامة بالبيعة، والبيعة - دائمًا - تصدر للإمام على أساس أن يعمل بكتاب الله وسنة نبيه. فهي بيعة مشروطة دائمًا، وشرطها يعني أن سلطة الإمام سلطة مقيدة وأنها تجرى في إطار نظام قانوني مضروب عليها من أحكام التشريع الإسلامي المنزلة.

والولاية في قول ابن تيمية من أعظم واجبات الدين «ولا يقام الدين إلا بها»، و»أن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، ومثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سائر ما أوجبه الله من الجهاد والعدل وإقامة الحدود وغيرها مما لا يتم إلا بالقوة والإمارة...»، وكذلك أحكام القتال وأحكام القصاص تحتاج إلى قوة الإمارة.

ويحدد أبو الحسن علي محمد بن حبيب الماوردي سلطات الإمام في عشرة أمور، أولها «حفظ الدين على أصوله المستقرة.. وثانيها تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين فلا يتعدى الظالم، ثم حماية الأمن، وإقامة الحدود، وتحصين الثغور، وجهاد من عاند الإسلام، وجباية الفيء والصدقات، وتقدير العطايا، واستكفاء الأمناء وتقليد النصحاء (أي تعيينهم)، وأن يباشر بنفسه تصفح الأحوال والإشراف على الأمور «لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة».

ونحن نشاهد أن هذه السلطات جميعها سلطات تنفيذية مما تقوم به في عرف النظم الحاضرة «السلطة التنفيذية»، ثم يرد بعد سلطات الوزير. والماوردي يذكر نوعين من الوزارة، وزارة التفويض ووزارة

التنفيذ، و»وزير التفويض» هو من يفوضه الإمام في تدبير الأمور حسب تقدير الوزير وحسب رأي الوزير، فهي وظيفة أقرب إلى نظام «مجلس الوزراء» في النظام البرلماني الحديث، حيث تقوم الوزارة برسم السياسات. والنوع الثاني هو «وزير التنفيذ» وهو ينفذ مشيئة الإمام ويبلغ قراراته ويشرف على نفاذها دون أن يكون هو راسم السياسة، وهي وظيفة أقرب إلى وظيفة الوزير في النظام الرئاسي الحديث كالنظام الأمريكي.

ووزير التفويض عند الماوردي لا يملك بطبيعة الحال سلطات أكبر من سلطات الإمام، فهو مفوض من الإمام وسلطاته مستمدة من سلطات الإمام محدودة بها مشروطة بشرطها، بل إن سلطته أقل من سلطة الإمام في تفصيلات لا وجه لذكرها هنا، ثم ترد سلطات وزير التنفيذ وهو لا يملك رسم السياسة أصلًا ولا إمضاء الأمور، إنما تقتصر مهمته على أن يبلغ للسلطان ما يتعين معرفته ويبلغ عنه ما يتعين إمضاؤه ويشارك برأيه. وسلطات «الأمير» – وهو الوالي على أي إقليم من أقاليم الدولة – لا تزيد عن سلطات وزير التفويض في أقوى حالاتها.

وهكذا نلحظ أن الجهاز كله من الإمام إلى كبار عماله، يدور في إطار محدد مما يطلق عليه بالمصطلح الدستوري والتنظيمي الحديث «السلطة التنفيذية».

ونحن عندما ننظر في توزيع الولايات والسلطات عند الماوردي أو عند «أبي يعلى» أو غيرهما ممن كتبوا فيما كانوا يسمونه «بالأحكام السلطانية» أي القواعد التي تحكم نشاط الدولة ووظائفها وتحديد السلطات فيها (وهو ما يسمى في المصطلح الحديث في القانون الدستوري والإداري وعلم الإدارة)، عندما ننظر في ذلك؛ لا نجدهم يتعرضون لتلك الوظائف التي يمارسها الآن ما نسميه «السلطة التشريعية» لذلك يثور السؤال في إطار خريطة توزيع السلطات في النظام الإسلامي، من ذا الذي يشرع لهذه الدولة؟، من ذا الذي يضع القوانين التي تسير عليها وتلتزم بها في نشاطها وتحرس تطبيقها وتكتسب فيها شرعيتها؟

لم يفكر الفقهاء في التعرض لهذا الأمر لأنهم لم يكونوا يبحثون عن جهة تقوم بهذه الوظيفة؛ لأنها في نظرهم كانت قائمة - فعلًا - وهي تتمثل في القرآن والسنة، وهنا وجْهُ تميز أساسي بين التنظيم السياسي المستمد من أسس الشرعية الإسلامية، وبين التنظيم الذي ينبني على أسس النظم الوضعية.

***

وفي نظر فقهاء الإسلام، ومن واقع التجربة التاريخية للنظم الإسلامية، يبين أنهم نظروا لهذا الأمر بحسبان أن للدولة الإلسامية قانونًا أساسيًّا إلهيًّا شرعه الله بالقرآن وبسنة النبي عليه الصلاة والسلام، فحيث وجد في القرآن أو في السنة نص يصدق حكمه على وضع معين

أو حالة مخصوصة وجب على كل امريء أن يطبقه. وشرعيته في التطبيق مستمدة من أصل نزوله بالقرآن الكريم أو صدوره عن النبي. دون أن يتطلب موافقة أو اعتمادًا أو تصديقًا من جهة ما. وهو واجب النفاذ يمتثل له الكافة وعلى رأسهم إمام المسلمين وعمال دولته، بل إن طاعة المسلمين لهم مشروطة باتباع هؤلاء أحكام القرآن والسنة، وأصل شرعية وجودهم أن يحرسوا هذه الأحكام.

هذا هو ما يمكن أن نسميه بالتشريع الأساسي المبتدأ الذي يتمثل في أحكام القرآن والسنة. وهو مما يمكن أن نسميه التشريع من الدرجة الأولى.

على أن تجربة الحكم الإسلامي وتجربة التنظيم الاجتماعي للجماعة الإسلامية قد استدعت توليد وظيفة أخرى لها وضع تشريعي يتعلق ببيان الحكم الذي تقتضيه الشريعة في الحالات العامة التي تظهر في التطبيق، والتي تستدعي بيان الحكم الشرعي في تلك الحالات التي لم يرد فيها حكم شرعي قطعي الدلالة، أو ليس ظاهر البيان. أو يكون حكمًا ورد في السنة وليس قطعي الثبوت أو ظاهر الثبوت في وروده عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وهذه الوظيفة لا تتعلق «بالتنفيذ»؛ لأنها لا تتعلق بتطبيق حكم الشريعة على الحالات الفردية المتعلقة بآحاد الناس وبالوقائع الجارية المحددة في الزمان والمكان، ولكنها تتعلق بجانب تشريعي؛ لأنها

تتطلب بيان حكم الشريعة في «وضع عام» أو حالة عامة، إما أن تكون طرأت مع الزمان، أو أن تكون وجدت في إقليم معين، ولكنها حالة يعم وجودها بحيث تستدعي استنباط حكم عام لها من أصول الشريعة الإسلامية. وذلك كما نتعرض لنظام كراء الأرض الزراعية، هل يجوز أن تؤجر الأرض بالنقد مثلًا؟ أم بالمشاركة بين المالك والمستأجر؟ أم أن كلا النظامين جائز. ومثل ما جرى بعد فتح الأمصار فثار السؤال: هل توزع الأرض مع الفيء؟ أم تبقى مع ذويها يؤدون عنها الخراج؟

هذه المهمة التي نسميها اليوم مهمة تشريعية كانت مجال نشاط المجتهدين وأهل الفتيا، ويقوم هؤلاء بالنظر فيما ليس فيه نص صريح من الحالات والأوضاع، وذلك لبيان الحكم بشأنه بالقياس أو بالاستنباط أو بغيرها من وسائل استخراج الدلالات الشرعية من الأحكام المنزلة بالقرآن والسنة. وهؤلاء فيما يستخرجون من الأحكام لا يصدرون عن محض النظر الدنيوي في شئون العباد، إنما يعرضون لذلك من طريق النظر في أصول الشريعة وأحكامها الثابتة ويعملون وسائل الاجتهاد المتعارف عليها بينهم من الناحية الشرعية والعقلية، ليصير ما ينتهون إليه مستمدًا من أصول الشريعة قائمًا بها، وهذا هو ما يمكن أن نسميه التشريع من الدرجة الثانية أو التشريع غير المبتدأ.

***

في التطبيق الإسلامي عبر العصور الماضية، نجد أن هذه الوظيفة قد خرجت عن وظيفة «الإمامة» وخرجت عن إطار الولايات والإمارات، بمعنى أنها لم تكن تعتبر من الوظائف الاجتماعية التي يصدق عليها وصف سلطات الدولة. ورجالها ليسوا أصحاب «قرار» إنما هم أصحاب رأي «وفتوى»، بمعني أن لم تكن لهم «ولاية» على غيرهم «ينفذون بها ما ينتهون إليه في حقوق الآخرين وأوضاعهم، وهم لا يمضون مشيئتهم على الآخرين، وليست لديهم وسائل إلزام الدولة ولا الأفراد بما ينتهون إليه من نظر. لذلك لم يعتبروا من أصحاب «الولاية» النافذة أو ذات الكلمة الماضية في شأن الدولة أو الأفراد.

ولكن من جهة أخرى، كان وجه مضاء ما ينتهون إليه من رأي، يصدر عن أنهم إنما يجتهدون لبيان حكم الشرع الإسلامي في الأمر المعروض، فمضاء رأيهم لا يرد من «الولاية» بحسبان الولاية إرادة تتعدى إلى الغير، ولكنه يرد من «الحجية» أي من قوة ما يستند إليه صاحب الفتوى من دليل في استنباطه حكم الإسلام، ومن مدى ما يعترف لصاحب الرأي به لدى الناس والجمهور من العلم والتصديق.

وهو في النهاية رأي «يكشف» عن حكم الدين في المسألة المعروضة، والمصداقية ترد من أنه رأي «كاشف» لحكم القرآن والسنة، وليس «قرارًا» منشئًا لحكم جديد، على خلاف ما هو الشأن بالنسبة للقانون الوضعي، وهو قول المجتهد بدليله، وليس قرار الوالي بسلطته،

وكل دولة أو مجتمع إسلامي لا يستغني عن هذه الوظيفة التي يستكمل بها المجتمع والدولة النظام القانوني الذي يكفي حاجات الجماعة وتعاملاتها وأنشطتها المختلفة في كل زمان ومكان.

وإن كان رئيس الدولة وعماله لا يملكون من هذا شيئًا؛ لذلك فإننا لاحظنا أن الماوردى وأبي يعلى وأضرابهما لم يشيرا إلى هذه الوظيفة التشريعية في بيان الولايات، ذلك لأنها ليست من الولايات، وهم لم يشيروا إلى وجودها في المجتمع وإلى حاجة المجتمع إليها؛ لأنهم كانوا يمارسونها - فعلًا - فيما كانوا يخطون من هذه الصحائف.

وفى بداية النظام الإسلامي،لم يكن مدونًا غير القرآن الكريم، وكان الرجوع وقتها في العمل للقرآن ولسنة النبي إن وجد فيها حكم، فإن لم يوجد تولى الإفتاء من يعرف عنهم الصلاحية للفتوى من الصحابة ثم من التابعين، وكان نظر الخليفة الراشد في ذلك ينزل منزلة الرأي من الآراء، فقد كان يعمل رأيه بموجب فقهه للأحكام لا بموجب سلطانه في الإمامة. وهذا ما وجدناه من الخلفاء الراشدين فيما جَدَّت عليهم من أمور الدولة وقتها.

ثم بعد اتساع رقعة الدولة، ظهرت أمور وحالات مستجدة على أحكام التشريع الإسلامي من أمور الأمصار المفتوحة وأحوالها ونظم عيشهم، واحتاج ذلك إلى اجتهاد جديد وفقه. فعاد من الصعب جمعهم لإبداء المشورة وللإفتاء أو لمعرفة صحيح الحديث النبوي. وما لبث مع

الزمان أن جَدَّت الحاجة لأن يدوَّن الحديث النبوي الذي ثبتت صحته، وأن تُدوَّن اجتهادات الفقهاء، فظهرت فى القرن الثالث مُدوَّناتُ صحاح الحديث كالبخاري ومسلم وأبي داود والنسائي والترمذي وابن ماجه، كما ظهرت مدونات لمالك وأبي حنيفة وجعفر الصادق وزيد بن علي والشافعي وابن حنبل.

فصار هذا كله بمثابة اجتهادات تشريعية مسنونة، وعلى ما بها من خلافات جزئية واجتهادات متباينة، فإنها تنطرح كلها على القاضي أو رجل الدولة أو من يستفتى من بعد ليعمل فيها نظره ويستخلص حكم الشريعة فى الشأن المعروض.

وكان الفقه ينمو ويتطور، ونصوص السنة تحقق بواسطة عمل أهلي شعبي بعيد عن نشاط الدولة وأجهزتها، وكان العلم يعلَّم فى المساجد بالدعوة التلقائية وبالعمل التلقائي، ويظهر المجتهد بالاعتراف العام الذي يكسبه بعلمه وتدريسه ومناظراته، وهو اعتراف عام يرد له من أهل المعرفة بهذه الأمور، والناس تسعى إلى من تتوسم فيه الصلاحية للفتوى فيستفتونه، والعلماء يتبادلون العلم والمعرفة بالمجادلة، والمناظرة. وبهذا النشاط "الأهلي" غير الرسمي وغير الحكومي ترسو مبادئ الاجتهاد وتظهر.

ثم هي مع درجة ما من درجات القبول العام لدى العلماء تستقر وتصير كالأوضاع المعترف بها جزءًا من نسيج الهيكل التشريعي للجماعة، من حيث إنه يضبط تصرفات الأفراد ومعاملاتهم، ومن

حيث أن له وجه إلزام على سلطات الدولة بحسبانه حكم الشريعة فيما تقرر من الأمور.

وإذا كان شيخنا الأستاذ عبد الوهاب خلاف يعيب على هذا الأمر أنه رغم فضائله العديدة، كان أمرًا غير منظم ولا منضبطٍ فى تقرير أحكام الاجتهاد، فقد كان ذلك مردودًا لمسألة أخرى سنشير إليها – إن شاء الله – فيما بعد. ولكن حسبنا الآن أن نشير أن هذا الوضع الشعبي التلقائي صانَ الشريعة الإسلامية من بعد أن تكون مجالًا لتدخل ما رأيناه من حكومات عصور الاضطراب فى التاريخ الإسلامي، وإلا لشاهدنا مؤسسات لهذا التشريع تضعها السلطة التنفيذية أي حكومات تلك العهود، وتختار لها من ترى ممن يناسبها، وتهيمن بهؤلاء على اجتهادات الفقهاء وتفسير الأحكام الشرعية.

وإن كان من الواجب النظر الآن فى هذا الأمر بطريقة تجمع بين من تتوافر فيهم شروط الاجتهاد فى إطار التنظيمات النيابية الممكنة على أننا على كل الأحوال إنما نوضح أن الهيكل التشريعي فى التنظيم الإسلامي كان يصدر عن هيئات جد مختلفة عما تخيلته النظرة الوضعية العلمانية فى توزيعها للسلطة. وأن الهيكل التشريعي كان فى النظر الإسلامي أكثر بعدًا عن هيمنة السلطة التنفيذية.

***

أما بالنسبة للقضاء، فإن النظام الإسلامي يتصور الوظيفة القضائية جزءًا من الولاية العامة التي يمارسها "الإمام"، وذلك حسبما نعرف من وقائع النظم الإسلامية، وحسبما يثبت فقهاء "الأحكام السلطانية"، وقد كان الخلفاء الراشدون يقضون بأنفسهم فيما يتنازع فيه الناس من أمور. كما أن للإمام أن يعين القضاة وله أن يسمح للولاة والأمراء فى الأقاليم أن يعينوا القضاة فى الأقاليم التي يتولون عليها. وقد عهد عمر بن الخطاب لأبى الدرداء بقضاء المدينة، ولشريح بقضاء البصرة، كما ولى أبا موسى الأشعري قضاء الكوفة. وعهد على بن أبي طالب للأشتر النخعى بولاية مصر، وفوض لواليه اختيار القضاة.

وهذا الوضع هو ما يثير الكلام حول شمولية الحكم الإسلامي، وأن القضاء تابع لسلطات الحكم التنفيذي، بحسبان أن القاضي إنما يستمد ولايته من إنابة الأمير أو الوالي له. على أن الأمر يحتاج إلى بعض الشرح والبيان لتوضيح حقيقة وضع القضاة إزاء سلطات التنفيذ، سواء فى النظم الغربية أو فى النظام الإسلامي.

لقد أشرنا من قبل إلى أن التصور الغربي لفكرة الفصل بين السلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية) إنما يرد من التصور الفلسفي للنظام الوضعي العلماني، فحيث يكون النظام القانوني نظامًا وضعيًّا مفصولًا عن التصور الديني، وجَبَ أن تقام أبنيته ومؤسساته على توازنات بين العديد من هذه المؤسسات والهيئات، وهي توازنات تكفل القدر المعقول من الضبط

المتبادل والتقييد المتبادل لهذه المؤسسات بعضها مع بعض، بحيث أن كلًّا منها يحد سلطة الأخرى ويقيدها. ومن هنا، قامت فكرة توزيع السلطة بين مؤسسات التشريع والتنفيذ والقضاء (وذلك حسبما سبق ذكره). وأسبغ على كل من هذه الأجهزة وصف الاستقلال عن الأجهزة الأخرى، ونيط بها من الصلاحيات ما يؤمن لها استبقاء هذا الوصف.

وفي هذا التصور، فإن استقلال السلطة التشريعية يعتمد من الناحية النظرية علي أنها ذات اتصال وثيق بالرأي العام وجماعاته في المجتمع، واستقلال السلطة التنفيذية يعتمد علي ما تملكه من قوة مادية، سواء من حيث المال أو سائل العنف.

أما القضاء - وفق هذا التصور - فهو لا يملك علاقات بالقوى الاجتماعية ولا يملك الوسائط المادية، فمن أين يرد له استقلاله وتوازنه في النظام الوضعي العلماني، إن استقلاله إنما يرد من التوازن الذي يقوم بين سلطتي التشريع والتنفيذ، وبعبارة أدق فإن استقلال القضاء في هذا النظام إنما يأتي من وضعه في خريطة التوازنات الحاصلة بين سلطتي التشريع والتنفيذ، فالسلطة التشريعية تضع القوانين التي يطبقها القضاة، والسلطة التنفيذية هي التي تعين القضاء وتوفر لهم رواتبهم وتهيئ للوظيفة القضائية وجودها المادي من حيث مقار العمل وعماله وأدواته. والقاضي يطبق قوانين السلطة التشريعية ويعتمد علي السلطة التنفيذية في تنفيذ أحكامه.

ويمكن أن نوضح أن التبعية في العمل لا ترد فقط من أن المتبوع يخضع لتعيين التابع في هذا العمل، إنما ترد من أن المتبوع يخضع للتابع في عمله، أي يعمل تحت إدارته وإشرافه ووفق أوامره. فحتى إذا كان للسلطة التنفيذية شأن في تعيين القضاة وتمويل العمل القضائي، إلا أن القضاة لا يعملون تحت إدارتها وإشرافها ولا وفق أوامرها، بل عملهم أن يطبقوا القوانين والقرارات التي تصدرها السلطة الأخرى وهي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية محتاجة - دائمًا - إلى إقرار بشرعية سلوكها وتصرفاتها المادية، وهو إقرار يرد إليها من خارجها، سواء من السلطة التشريعية أو من جهات القضاء. لذلك فهي إن عينت القاضي فقد صارت محل رقابة منه وموضعًا لإشرافه؛ لأنه يحكم على سلوك أجهزة التنفيذ في ضوء ما أصدره جهاز التشريع من قرارات.

لذلك، فإنه في النظام الوضعي العلماني، إذا اندمجت الوظيفتان التشريعية والتنفيذية، أو أمكن استيعابهما معا في كيان واحد، فإنه يكون قد أحيط بالوظيفة القضائية هي الأخرى، ويصير استقلال القضاء معلقًا بمشيئة من استوعب هاتين الوظيفتين الأخريين. وارتباط السلطتين التشريعية والتنفيذية كثيرًا ما يحدث في النظم التي تقوم على حزب واحد، أو يتولى حزب واحد فيها الحكم لمدد طويلة يستطيع خلالها أن يقوم بهذا التوحيد. وهنا يتحرك القضاء في إطار هذا الواحد المهيمن، واستقلاله يكون متوقفًا علي النوايا الحميدة وحدها.

***

علينا أن نستصحب هذه الصورة ونحن ننظر في الوظيفة القضائية حسب التصور الفقهي الإسلامي؛ لنعرف هل كفلَ هذا التصور للوظيفة القضائية المقصد الذي أشرنا إليه، وهي تقييد السلطات بعضها لبعض وإقامة التوازن بينها.

لقد رأينا أن التصور الفقهي في الإسلام جعل الإمامَ صاحب السلطة التنفيذية، وأن مهمة التشريع بعيدة عن مجال هيمنته وإشرافه وليست خاضعة له. وذلك لا يجري بموجب توزيع السلطة كما يرسمه النظام الوضعي، ولكن بموجب سابقة الإقرار بأن التشريع منزل من الله - سبحانه وتعالى - بالقرآن والسنة. وسلطة الحاكم مقيدة ليس فقط بموجب التوازنات بين المؤسسات المختلفة، إنما هو قيد يستمد من الأصل العام المعترف به في المجتمع الإسلامي وهو الخضوع للشريعة، وأن الحاكم لا يملك تغيير هذا القانون وأن ليس لأية مؤسسة من مؤسسات الدولة أن تعدله.

والقاضي بهذا التصور وإن تولى وظائفه بالإنابة من الإمام أو من الوالي؛ فهو لا يخضع لمن عينه عندما يستقي أحكامه مباشرة من القرآن والسنة، وباجتهاده من هذين المصدرين.

والأصل في التصور الفقهي الإسلامي هو حرية القاضي في الاجتهاد إذا لم يجد في كتاب الله أو سنة نبيه حكمًا في المسألة المعروضة عليه. وكان الخلفاء عندما يتولون القضاء، إنما يطبقون

أحكام القرآن والسنة، فإن لم يجدوا اجتهدوا رأيهم بوصفهم مجتهدين في استنباط الأحكام وليس بوصفهم أصحاب السلطة، ومعظم من تولي القضاء بالإنابة والتعيين من الخلفاء في الصدر الأول للإسلام كانوا من المجتهدين المعروفين بعلمهم وفقههم.

وحتى بعد ظهور المذاهب الفقهية، وبعد أن شاع الاتباع لهذه المذاهب، وصار القضاة يقلدون من يتبعونهم من أئمة المذاهب حتى بعد أن جرى الوضع علي هذا النحو، بقي التصور الفقهي الإسلامي يشترط لولاية القاضي أن يكون ذا علم يجعله من أهل الاجتهاد (باستثناء بعض الأقوال القليلة). ويذكر الماوردي أن الوالي إذا شرط على القاضي ألا يحكم إلا وفق مذهب معين، وذلك على سبيل الأمر والنهي للقاضي، فإن هذا الشرط يعتبر باطلًا، فإذا كان الوالي قد ربط بين تعيين القاضي واتباع مذهب معين فإن تعيين القاضي يصير باطلًا كله. وقال البعض إن تعيين القاضي يصح في هذه الحالة ويبطل الشرط فقط.

والمهم في هذا الحديث أن القاضي - وإن استمد ولايته من إنابة الوالي له وتعيينه إياه - فهو بعد ذلك يتصل بأحكام الشريعة اتصالًا مباشرًا غير مستمدٍّ من مشيئة الوالي. وأن الوالي لا يملك (من الناحية النظرية الشرعية) أن يدخل إرادته بين القاضي وبين ما يقضي فيه ويرى فيه رأيه.

ومن جهة ثانية، فإن سلطات القاضي في التصور الفقهي الإسلامي أوسع كثيرًا من سلطات القاضي في النظم الوضعية. فقد كان من سلطات

القاضي أن يقِمِ الدعاوى وينظرها فيما يتصل بالمصالح العامة والكف عن التعدي وإقامة الحدود على مستحقيها. كما يدخل في سلطته قبض الصدقات وصرفها إلى مستحقيها، ومن سلطته أيضًا تعيين نواب عنه أي قضاة ينوبون عنه في الأقاليم الخاضعة لاختصاصه أو في أنواع الدعاوى التي يراها. وهذا كله مما لا يعرفه القاضي في النظام الوضعي.

ومن جهة ثالثة، فإن حريته في الاجتهاد في معرفة الأحكام الشرعية، تمد ولايته إلى من يعتبر من صميم اختصاص السلطة التشريعية اليوم؛ لأن في الاجتهاد - كما ذكرنا من قبل - وجه تشريع يتعلق بتقرير أحكام كلية تصدر عن القرآن والسنة، وتكون ذات عموم وشمول يوافق ما يتضمنه الكثير من القوانين الحديثة.

وليس أدل علي هذا السلطان التشريعي الواسع للقاضي الشرعي، مما يتاح له فيما يسمى "التعزير" الذي يعطي للقاضي قدرة غير محدودة في تنوع العقاب علي الأفعال المحرمة (في غير الحدود). وهو تنويع يبدأ من مجرد التأنيب علي انفراد إلي التعنيف أمام العامة إلي السجن إلي الجلد، وله أن يتغاضى عن الأخطاء الخفيفة إن كان ارتكبها أناس من ذوي الصلاح، ويكفي ساعتها أن توجه لهم النصيحة. وكل ذلك لا يملك تقريره في النظام الوضعي إلا سلطات التشريع.

من ذلك يظهر أن القاضي في التصور الفقهي الإسلامي ينفرج سلطانه ليشمل ما يعتبر اليوم من شئون السلطتين التشريعية (الاجتهاد)

والتنفيذية (جمع الصدقات). وهو في أعماله لهذه السلطة الواسعة لا تقم هيئة وسيطة بينه وبين المصدر الرئيسي للنظام القانوني في مجتمعه وهو القرآن والسنة. وحتى إن كان القاضي يستقي من آراء مذهب فقهي معين؛ فإنه يفعل ذلك دون وساطة من الهيئة الحاكمة ولا أي من مؤسسات الحكم التنفيذية.

وهذا الاستقلال الذي يملكه القاضي في تناوله للقاعدة الشرعية، لا نجده بهذه السعة والشمول في الخريطة الحديثة لتوزيع السلطات في الحكم. ذلك أن استقلاله في التنظيم الحديث رهينٌ بالتوازن الذي يقيمه استقلال سلطة التشريع عن سلطة التنفيذ، وهو استقلال نراه في الواقع محدودًا، ونراه في أزهي صوره محصورًا في قدرة أي حزب حاكم علي أن يوحد الإرادة التي تعمل بها كل من هاتين السلطتين. وهو وضع لا يتيح في أحسن صوره استقلالًا للقضاء وحرية في العمل بمثل ما يتيحُ له التصور الشرعي الإسلامي حسبما سلف البيان.

***

إن المؤسسة التشريعية في النظم الغربية تعرف وظيفتين: الأولى: أنها المؤسسة التي تصدر التشريعات والقوانين في المجتمع. والوظيفة الثانية: أنها المؤسسة التي تراقب أعمال السلطة التنفيذية، ولها عليها وجه إشراف ونوع سطوة تختلف في حجمها ونوعها حسب الدول والمجتمعات. وقد أشرنا إلى الوظيفة الأولى وما

يقابلها في النظم التي عرفها التاريخ الإسلامي، وتبقى الوظيفة الثانية تحتاج إلى بيان هيئاتها في التنظيم الإسلامي. وقد أشرنا من قبل إلى دور مؤسسة القضاء كرقيب على الشرعية، سواء "الشرعية الوضعية" المعروفة في النظم الغربية، أو الشرعية الإسلامية المستمدة من أصول التشريع الإسلامي.

ولكن الرقابة التي يكفلها الجهاز القضائي في أي من النظامين لا تكفي؛ لأن الجهاز القضائي حسب الأصل الغالب فيه لا يتحرك إلا إذا قام نزاع يعرض عليه وهو لا يتحرك حسب الغالب - أيضًا - إلا في صدد ارتكاب الجرائم أو انتهاك الحقوق.

أما ما يتصل بحسن أعمال السياسات المختلفة أو سوئها وما يتعلق بالحض على المعروف ومنع المناكر بعامة، ومراعاة المصالح للجماعة والأفراد؛ فهذه دائرة أوسع كثيرًا من اختصاص الجهات القضائية. وفي النظم الغربية، توجد المؤسسة التشريعية التي تقوم بالدور الرقابي بالنسبة لسياسات الحكومات. كما توجد أجهزة أخرى لرقابة النشاط الإداري لجهاز الدولة في الأعمال اليومية المرسلة التي يقوم بها. وهي أنواع رقابة تتنوع في كل نظام، فمنها الرقابة الذاتية التي تنشئها أية مؤسسة بداخلها لتراقب عمل رجالها، ومنها إيجاد أجهزة رقابة مركزية على مستوى الدول كلها لتراقب أجهزة الدولة التنفيذية على تنوعها وتعددها، فتكون أجهزة لرقابة الشئون المالية أو لمراقبة

الشرعية في سلوك عمال الدولة. ومنها أجهزة رقابة خارجية أي تراقب أجهزة التنفيذ وتنتمي إلى سلطة بعيدة عن السلطة التنفيذية.

وفي هذا الصدد، سنتكلم - إن شاء الله - عن نوعين من هذه الرقابة مما عرفه تاريخ التنظيمات الإسلامية، أحدهما يشكل داخل الجهاز الحاكم، ويشكل قمة الرقابة الذاتية لسلطة الدولة، والثاني له وجه اتصال بالحركة الشعبية مما يمكّن أن يقوم بدور رقابة خارجية على جهاز الدولة، وعلى حياة المجتمع كلها. والأول هو ديوان المظالم. والثاني هو نظام الحسبة.

***

أما ديوان المظالم ففكرته مستمدة أصلًا من فكرة الرقابة الذاتية التي تملكها رئاسة أي عمل إزاء مرؤوسيها، ولتشرف على حسن أعمالهم لسلطاتهم فيما يؤدونه من أعمال، وقد استوجب حسن إعمال هذه الرقابة الذاتية أن يكون للرئيس إمكان الاتصال المباشر بالجمهور الذي يتعامل مع جهازه ليعرف ظُلامات هؤلاء من ممارسات عمله أو سوء تطبيق ما يسن من السياسات؛ لذلك فنظر المظالم ثابت في النظام الإسلامي لكل ذي ولاية عامة دون أن يصدر لها تقليد خاص، فهو ثابت للخليفة بوصفه الخليفة، وهو ثابت لكل من استعمله الخليفة من وزراء أو أمراء بموجب كونهم وزراء وأمراء، أي دون حاجة لأن يصرح لهم بالنظر في المظالم.

وعرف عهد الصدر الأول للإسلام جلوس الخلفاء لنظر المظالم، وكان عبد الملك بن مروان في العهد الأموي هو أول من أفرد يومًا يتصفح فيه ظلامات الناس، وباشرها عمر بن عبد العزيز بنفسه، كما باشرها كثير من خلفاء بني العباس.

وما لبث التطبيق أن أسفر عن تبلور لهذه الأمور في صورة مؤسسة ذات وظيفة محددة وذات نظام خاص يتلاءم مع هذه الوظيفة، فقد صار نظامًا يجمع بين سطوة الحكم وقوة سلطات التنفيذ وبين تأني القاضي وحيدته في البحث والتحقيق وتحري الحقيقة ثم الحكم. وذلك أن المظالم هنا توجه من الضعفاء تجاه الأقوياء، وهي في غالبها توجه ضد جور عمال الدولة وجور الحاكمين، فهي تحتاج سطوة تفوق جاه المشكو منهم؛ ليكون في الإمكان محاسبة من جار محاسبة فعالة ومؤثرة، ثم هي تحتاج لحكمة القاضي لإمكان الوصول إلى الحقيقة.

لذلك قام ديوان المظالم على أساس تنظيم محدد، وعلى أساس تشكيل مركب يجمع بين عدد من أنواع التخصصات ومجالات العمل العام، وهو من الهيئات القليلة التي حرص الفقه على تحديد طريقة تشكيلها، وهو - أيضًا - من الهيئات القليلة التي حرص الفقه على أن تشكل بطريقة مركبة ومختلطة، تتكامل مع بعضها البعض لدراسة الموضوعات من وجوهها المختلفة.

يقول الماوردي "ويستكمل المجلس (المظالم) نظره بحضور خمسة أصناف لا يستغنى عنهم ولا ينتظم نظره إلا بهم: أحدهم الحماة والأعوان لجذب القوي وتقويم الجرئ. والصنف الثاني القضاة الحكام لاستعلام ما يثبت عندهم من الحقوق. والصنف الثالث الفقهاء ليرجع إليهم فيما أشكل ويسألهم عما اشتبه وأعضل...» (أي ما غمض من أمور أحكام الشريعة) والصنف الرابع هم الكتاب ليسجلوا ما يجري بالمجلس والشهود.

أما اختصاص المجلس فهو يتعلق في الأساس بالمظالم التي تقدم ضد أصحاب الجاه، وهم في الغالب عمال الحكم وكبار رجال الإدارة في أجهزة الدولة، ومن ذلك تعدي الولاة على الرعية، ومن ذلك الظلم في جباية الأموال والضرائب فينظر الديوان فيما أخذ بالزيادة عن حق الدولة ويعيده لأصحابه، ومن ذلك الإشراف على أحوال كتاب الدواوين، والإشراف على الأوقاف العامة، ورد الأموال التي قد تكون قد غصبت من الناس لصالح الدولة أو لصالح عمال الدولة. وكذلك يحكم في المنازعات التي يكون أطرافها من ذوي الغلبة.

ولديوان المظالم أن ينظر في تنفيذ أحكام القضاء التي يكون قد عجز أصحابها عن تنفيذها بسبب سطوة من حكم عليه وقوته. وله كذلك النظر فيما عجز عن تنفيذه رجال الحسبة.

ومن ذلك يظهر أن ديوان المظالم يشكل نوعًا من أنواع القضاء؛ لأنه ينظر في المظالم الجسيمة ويرد الحقوق إلى ذويها. ولكن هناك

عددٌ من الفروق الهامة – فهو جهاز أقوى من جهاز القضاء وهو يعتمد على تلك القوة التي يستطيع بها أن يفرض ما ينتهى إليه من قرارات، وأن يلزم الآخرين بها لأن رئاسته تكون دائمًا من كبار رجال الدولة، سواء كان الخليفة نفسه أو الوزير أو أمير الولاية. ويستتبع ذلك أن للديوان في تحقيق المسائل وكشف الحقائق وسائل لا تتوافر لرجال القضاء، وله أن يقوم بتأديب المعتدين ممن ثبت ظلمهم وجورهم، فهو هنا لا يرد المظالم فقط، ولكن يحاسب المعتدي على اعتدائه، ويوقّع عليه نوعًا من الجزاء التأديبي.

لذلك، فإن النظر في المظالم موضوع لما عجز عنه القضاة، إما أن يكونوا قد عجزوا عن نظره أصلًا من أمور أو عجزوا عن أن ينفذوا فيه كلمتهم. لذلك وجد ديوان المظالم باعتباره مرتبة أعلى من مراتب التقاضي. وهناك من الكتاب من يري أن ديوان المظالم قد ظهر لما ضعف الجهاز القضائي وجهر الناس بالتظالم؛ لأن الخلفاء الراشدين لم يلجأوا لهذا النظام مكتفين بقوة القضاء في زمانهم، وإن كان يمكن الرد على ذلك بأن الخلفاء الراشدين كانوا كثيرًا ما يمارسون القضاء بأنفسهم، ومن ثم كانوا يكسبون القضاء ما تميز به ديوان المظالم من وجود أصحاب السطوة فيه.

***

هذا التشكيل قد احتاجه تنظيم الدولة في المجتمع الإسلامي؛ لرفع درجة أدائها، ويتعلق في جوهره بنظر قضايا الأفراد ضد الولاة إذا انحرف

هؤلاء عن طريق العدل والإنصاف، أو ضد عمال الضريبة إذا اشتطوا في الجباية، كما يتعلق بتظلم المرؤوسين من رؤسائهم في جهاز الدولة.

وهذا التشكيل قد احتاجته الدولة في النظم الوضعية الأوروبية، والذي اتخذ شكل نظام مجلس الدولة أي نظام القضاء الإداري.

وقد ظهر هذا النظام في فرنسا - أول ما ظهر - في أعقاب الثورة الفرنسية، إذ أنيط ببعض الوزراء وكبار حكام الأقاليم أن ينظروا في القضايا التي ترفع على جهات الإدارة. ولما كان ذلك قد جعل الإدارة خصمًا وحكمًا معًا، فقد رُئِي بعد سنوات قليلة أن تنظم هيئات إدارية استشارية تنظر في هذه القضايا، وتكون منفصلة عن جهات الإدارة نفسها. وأهم هذه الجهات هو مجلس الدولة. وبقي هذا العمل عملًا استشاريًّا فقط حتى ١٨٧٢م عندما تقرر اعتبار ما يصدر عن القضاء الإداري بمجلس الدولة هو أحكام واجبة التنفيذ ولها صفة الإلزام. ومن فرنسا انتقل إلى عدد من الدول الأوروبية كإيطاليا واليونان وغيرها. وقد انتقل هذا النظام إلى بلادنا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وصار له وجود قوي في بعض البلاد العربية، ومنها مصر التي تشكل فيها مجلس الدولة في سنة ١٩٤٦م كما وجد في تركيا وتونس وغيرهما. والفكرة الأساسية في نظام مجلس الدولة، هي كيف يمكن لأفراد الناس أن يحاسبوا عمال الدولة على ما يؤدونه من الأعمال مما يحمل جورًا على حقوق الأفراد أو افتئاتًا على أوضاعهم.

وبغير الدخول في تفصيلات كثيرة؛ فإن القضاء الإداري بصورته الحديثة يمثل إحدى جهات القضاء التي ينحصر اختصاصها في نظر القضايا التي تكون الحكومة طرفًا فيها، وغالب هذه القضايا مما يرفعه الأفراد على الحكومة، والقليل منها ترفعه الحكومة على الأفراد، واختصاص القضاء الإداري يتعلق بتصرفات الحكومة بوصفها سلطة عامة، سواء فيما تصدره من قرارات إدارية بموجب كونها الجهة صاحبة الولاية العامة في المجتمع، أو فيما تعقده من عقود لإنشاء المرافق العامة لتسييرها بموجب تلك الصفة أيضًا. بمعنى أن الحكومة إذا اشترت أرضًا لتقيم عليها مشروعًا ما فإن الشراء لا يعدو أن يكون تصرفًا عاديًّا مما يملكه الأفراد، أما إن كانت تقوم بنزع ملكية قطعة الأرض - حسبما يتيح لها القانون - لتقيم مشروعًا يتعلق بمرفق عام كشق طريق أو إقامة مدرسة أو مستشفى، فإن ذلك يعتبر قرارًا صادرًا بموجب ولايتها العامة ويختص بنظره القضاء الإداري.. وهكذا كما يختص القضاء الإداري بقضايا التعويض التي يرفعها الأفراد مطالبين بتعويضهم عما ترتب على مسلك الإدارة الخاطئ من أضرار حاقت بهم.

وبهذا، فإن ديوان المظالم شأنه شأن مجلس الدولة (القضاء الإداري) يقيم هيئة تباشر نوعًا من الرقابة على نشاط الإدارة الحكومية، وهي نوع من الرقابة القضائية يتلاءم مع موجبات التصدي لما تمثله الإدارة الحكومية من سطوة وجاه.

***

وهنا يأتي دور الحديث عن الحسبة، وهي مجال للعمل والنشاط في المجتمع أكثر رحابة وسعة في تحقيق وجوه الإشراف والرقابة على الأنشطة المختلفة، سواء كانت أنشطة للأفراد والأهالي أو أنشطة لعمال الدولة ورجالها. وهي - أيضًا - مجال أكثر مرونة من حيث إمكانية تعقب كل ما يظهر في المجتمع من آثام، مع اختلاف أنواع الإثم ودرجاته وتنوع مراتب الآثمين، وأكثر مرونة في تعدد أساليب الاحتساب التي تتبع لتواجه أيًّا من هذه الأنواع والدرجات والمراتب.

ولم أجد تعريفًا للحسبة أدق من تعريف الماوردي لها "هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله". ونحن ملزمون من الشارع الحكيم بنصوص ثابتة في القرآن الكريم بأن نؤدي هذا الواجب، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والحسبة هي وصف فقهي اصطلاحي لهذا الأداء. والماوردي يشترط أن يكون ترك المعروف "ظاهرًا" وأداء المنكر "ظاهرًا" حتى يكون مجالًا للاحتساب. ووجه الدقة في هذا الشرط أن عدم ظهور المخالفة يحتاج إلى شهود ووسائل للإثبات والتحقيق مما يدخل في ولاية القاضي لا المحتسب.

وأن ظهور ترك المعروف وأداء المناكر هو من الدلائل على أن مرضًا ألمَّ بجسم الجماعة مما يستوجب التدخل العلاجي؛ حفاظًا على الجماعة، وأن الواجب القرآني المضروب على جماعة المسلمين في هذا الشأن، ليعنى أن القرآن يعتبر الجماعة الإسلامية كلًّا مترابطًا أو جسمًا

واحدًا، وأنه يتعين على الجسم أن يحفظ بعضه بعضًا، وأن يكون لديه القدرة على المعالجة الذاتية، وأن يرعى بعضه بعضًا ويتداوى بذاته ومن داخله، وهذا ما يضمن للجماعة الإسلامية أن تكون قادرة على الحفاظ على نفسها على الدوام، وأن تكون قادرة على أن تفرز من داخلها وسائل حمايتها الذاتية ووسائل تجددها، وجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبًا شرعيًّا؛ لأن الحفاظ على جماعة المسلمين هو من أوجب واجبات المسلم على نفسه وعلى جماعته، وحق الجماعة هو حق الله.

فالواجب الديني هنا يرتبط بالواجب الاجتماعي، ويتصل به على وجه الاختصاص؛ لأن السكوت على ترك المعروف وعلى فعل المنكر، يعنى فشوَ انتهاك الشرعية في السلوك الاجتماعي، وهو يؤدي إلى استفحال هذه الأدواء وتمكنها من المجتمع بحيث تنفك عروة الجماعة ويفسد قوامها وتضيع مسئولية الفرد، وتتحلل قوى التماسك في المجتمع.

وهذا الواجب الديني يؤكد جانبًا هامًّا من جوانب النظر الإسلامي، وهو أن الإسلام لا يخاطب الفرد فحسب، وإنما يخاطب الجماعة في عمومها أيضًا. وهناك فروض أوجبها الإسلام على كل فرد بعينه، وهناك - أيضًا - فروض أوجبها الإسلام على الجماعة بجمعها وبوصفها كلًّا متميزًا عن ذوات الأفراد المندرجين فيها، ومن هذه الفروض فرض الجهاد؛ لأن الجهاد لا يقوم إلا بجماعة، والأمر بالعدل لأن العدل خاصة اجتماعية وليس وصفًا ذاتيًّا، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر، وهو كشأن الفروض الجماعية كلها فرض كفائي، أي أنه واجب على الجماعة يؤديه أفراد منها فإذا استوفوه برئت ذمة الجماعة كلها منه، وإن لم تستوف أثمت الجماعة كلها.

وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من شأنه أن يجعل المساهمة في العمل العام بالنقد والتصويب وإبداء الرأي والجهر بالصواب؛ بجعل كل ذلك لا مجرد حق للمواطن ولكنه واجب عليه، يأثم إن أغفله مع القدرة عليه ويثاب إن أداه على حقه وأوفى به الذمة.

ويحدّد ابن تيمية لأداء هذا الواجب ثلاثة شروط، فيجب على الآمر بالمعروف أولًا، أن يكون عالمـًا بما يأمر وما ينهي، وينبغي أن تكون هذه المسألة واضحة بغير لبس ولا غموض. ولذلك خرج عن نطاق الأمر والنهي ما يحتاج من الأحكام إلى اجتهاد، وما يدخل في إطار المسائل المختلف عليها. ويجب ثانيًا أن يجري الأمر والنهي برفق وحلم وأناة؛ حتى لا يفسد من حيث أراد الإصلاح. ويجب ثالثًا أن يتسم بالصبر وضبط النفس على المكاره التي تلاقي الآمر في دعوته لإصلاح ما يراه فسادًا من شئون الجماعة.

وإذا تداخل المعروف والمنكر، فالعبرة في الأمر والنهي بالوضع الغالب، إن كان الغالب معروفًا وجب الأمر، وأن كان منكرًا وجب النهي، وإن اختلط بغير تغليب فلا أمر ولا نهي، إنما يجري الأمر حسبما يرجح من وجهي المعروف والمنكر في كل زمان مخصوص أو مكان مخصوص.

ويذكر ابن تيمية أنه إذا وجب الأمر على الآمر، بأن توافرت فيه شروطه مع القدرة على الأمر – إن وجب ذلك – فإن تخليه عن هذا الواجب يعتبر معصية، ويقول "قد يذنب الرجل أو الطائفة ويسكت آخرون عن الأمر والنهي، فيكون ذلك من ذنوبهم فيحصل التفرق والاختلاف والشر، وهذا من أعظم الفتن والشرور". وهو يقسم الذنوب أقسامًا، منها ظلم المرء للناس بأخذ أموالهم أو منع حقوقهم، ومنها ظلم المرء لنفسه بارتكاب الإثم كشرب الخمر مما لا يتعدى ضررها نفسه، ومنها ما اختلط. ويقول إن أمور الناس تستقيم مع العدل الذي فيه اشتراك في أنواع الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم. ولهذا قيل، إن الله يقيم الدولة العادلة، وإن كانت كافرة ولا يقيم الظالمة، وإن كانت مسلمة، ويقال إن الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام... ذلك أن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها حظ في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة».

ومن هنا، يظهر عمق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام؛ لأن عليه يتوقف صلاح الجماعة وانضباط أمورها. وهو واجب لا يتعلق فقط بمراقبة أداء الناس للفرائض وانتهائهم عن الآثام، إنما هو يتعلق بقوام الجماعة وما تقوم عليه من العدل والرشد ومراعاة المصالح العامة.

والحسبة – وهي إجراء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر – تمثل واجبًا عامًّا على جميع المسلمين ولا تخص قومًا دون قوم، ولا يشترط لوجوبها تكليف يصدر لفرد معين من جهة ما. فحيث وجد معروف ظاهر تركه أو منكر ظاهر فعله، فقد علق في ذمة المسلمين واجب الأمر به والنهي عنه، وهو واجب لا يسقط عنهم إلا بالأداء، ولا يسقط إثمه عن الأمة جمعاء إلا أن يؤديه عنها البعض منها.

وقد كتب الإمام الغزالي أن بعض الفقهاء شرط في القائم بالحسبة أن يكون مأذونًا له من جهة الإمام أو الوالي، وعلق على ذلك قائلًا إن "الاشتراط فاسد فإن الآيات والأخبار التي أوردناها تدل على أن كل من رأى منكرًا فسكت عليه عصى، إذ يجب عليه نهيه أينما رآه وكيفما رآه على العموم، فالتخصيص بشرط التفويض من الإمام تحكم لا أصل له".

ويذكر الدكتور محمد كمال إمام أن الحسبة فرض على كل مسلم قادر، وأنها نظام لم يفوض ولي الأمر في الأخذ به أو تركه، وأنه لا يلزم لوجود الحسبة قيام الدولة المسلمة في الواقع العملي للمسلمين، فأيما جماعة آمنت بالإسلام؛ لزمها أن تقيم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبار ذلك من فروع الدين الأساسية. ويذكر الدكتور محمد سليم العوا، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجعل حرية الرأي فريضة وليست مجرد حق، ويقول إن الحسبة وإن كانت فرض كفاية، فإن فروض الكفاية تتعلق بمصالح الأمة عامة، ولذلك فهي أولى

وأفضل في الأداء من الفروض العينية، إذا حدث تعارض بينهما، وذلك لأن فروض الكفاية تتعدى إلى عامة المسلمين، ولأن الأمة الإسلامية الآن مقصرة في القيام بهذه الفروض.

ونظام الحسبة بهذه الصورة يسع وجودها غير محصورة في العمل العام والنشاط الرسمي والشعبي. ويدخل في عموم هذا النشاط وجه الرقابة التي تمارسها المجالس النيابية، كما يدخل في عمومه الدور الرقابي الذي تمارسه الأمة عامة والجماعات المندرجة فيها على كل ما يعتبر شأنًا عامًّا يمس واحدًا من المصالح الشرعية المعتبرة، وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وهي بمعانيها الاجتماعية العامة تعني المحافظة على الدين وعلى الجماعة الإسلامية وأعضائها وعلى الاقتصاد والتعليم والصحة العامة. وفي هذا النشاط يندرج ما تقوم به الأحزاب والجمعيات السياسية والصحافة والنقابات والجمعيات العلمية.

***

لقد سبق أن أشرنا إلى أن جماع عمل الدولة، ونشاطها يتعلق بإدارة شئون الجماعة، وأن ذلك يتطلب سطوة مادية ترد للدولة مما تملك من مال وسلاح وبناء تنظيمي وتكسب ذويها القدرة على إمضاء الكلمة وإنفاذ الرأي، كما يتطلب شرعية للقيام بهذا العمل، والشرعية تتمثل بشكل عام في التقبل العام والرضاء العام الذي يحيط بأعمال الدولة، أي الاعتراف بولايتها العامة، هذان هما الركنان المادي والمعنوي في

نشاط الدولة في شئون المجتمع، أو نشاط أي مجلس إدارة أو قيادة في شؤون الجماعة المحدودة التي يقودها ويديرها.

ونحن نعلم أن من قواعد تأمين الخزائن الكبيرة أن يوضع عليها أكثر من «قفل" واحد، وأن توزع مفاتيح الأقفال، كلٌّ على جهة غير الأخرى، ويقوم بذلك ضمان على ألا تفتح الخزانة إلا باجتماع من معهم مفاتيح الأقفال جميعًا. لذلك فإن السلطة ترتكز علي ركنين، مادي ومعنوي، وتنبني قوائم السلطة على أن يعطى مفتاح كل ركن لجهة غير الجهة الأخرى. وهذا مفاد القول بتوزع السلطة أو قيام التوازن بين أركانها. وإذا كانت الدولة هي صاحبة احتكار العنف المشروع، فقد جعل العنف، أي القوة المادية في يد جهة، والمشروعية أو القدرة على مراقبة المشروعية في أيدي جهة أخرى.

وقد سبق أن أشرنا إلى أن النظام الغربي الوضعي قد أقام هذا التوازن على أساس نظرية توزيع السلطة أو "فصل السلطات" حسبما اشتهر اسمها، أي أن يتداول العمل العام عددٌ من المؤسسات، وأن يقوم التوازن بين هذه المؤسسات بما يمكن كلًّا منها مراقبة الأخرى، وبما يجعل سلطة كل منها مقيدة بغيرها، وليست طليقة بذاتها.

وقد سبق أن أشرنا إلى أنه في التنظيم الذي عرفه المجتمع الإسلامي، قام العمل التشريعي بعيدًا عن سلطة المؤسسة الحاكمة. فالتشريع هو

كتاب الله وسنة نبيه، ثم ما يتولد عن هذه المصدرين الرئيسيين باجتهاد الفقهاء ممن لا تسيطر عليهم مؤسسة الدولة التنفيذية، إنما يتولونه بموجب اندماجهم في الرأي العام المؤثر الفعال في مجتمعاتهم، وبجدالهم مع بعضهم البعض يتولد اقتناع عام بوجه الصواب في أي مسألة فقهية خلافية، فتكون مما يطمئن إليها رأي الجمهور في المجتمع، وهي بهذا تندمج تلقائيًّا في مجمل الهيكل التشريعي القائم، والذي يلزم المجتمع كله - حاكمًا ومحكومًا -، ومن هنا جاءت صيغة التوازن بين المشروعية من جهة وقوة الدولة المادية من جهة أخرى.

وسبق أن أشرنا أيضًا، إلى وضع القاضي في هذا النظام من حيث أنه يكسب توازنه المؤسسي في صيغة التوازن تلك التي تقوم بين جهة التشريع في المجتمع الإسلامي وجهة التنفيذ، وبحسبان أن وظيفة القاضي في هذا النظام كانت تمتد لتشمل بعض ما يعتبر اليوم من وظائف جهات التشريع وبعض ما يعتبر من وظائف جهات التنفيذ، ومن شأن هذا الوضع أن يثقل كفته ويعزز كفة المشروعية بعامة في صالح قيام التوازن بين جهات التنفيذ المسيطرة على الوسائل المادية، وبين وجهات الرأي والنظر المسيطر على وسائله المشروعة.

ثم يرد هنا - أيضًا - وظيفة الحسبة بمعناها الاجتماعي العام الذي أشرنا إليه، وهي أن تقوم على فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنما تترسم وظيفة رقابة المشروعية سواء في أعمال الأفراد أو السلوك

الاجتماعي العام أو في نشاط الدولة. وهي إذ تناط بالكافة كواجب شائع بين الناس جميعًا يؤديه بعضهم على الكفاية. إنما تنشئ مكنة ذات مرونة هائلة لإيجاد الأشكال المناسبة واستنباط أساليب الحركة الملائمة، وذلك ليتحقق الصلاح المطلوب، وهذا الشأن يعطي إمكانية ذات قدرة غير محدودة لتحقيق التوازنات الواجبة في النشاط العام، حسب حجم الخلل الذي يحدث في أي حين، وحسب وجوه الخلل وأنواعه في أي عصر ومصر.

وقد عرف نظام الدولة في المجتمع الإسلامي ما يعرف باسم، «ولاية الحسبة»، إذ يسند ولي أمر لواحد من العاملين معه هذا العمل، وهو المحتسب.

وللمحتسب أن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر مما له من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان وغيرهم. وعليه أن يقاوم المناكر الظاهرة ويفحص ما ترك من المعروف ليأمر بإقامته. ويمكن لولي الأمر أن يحدد اختصاصه بالعمل في مجال معين من مجالات المناكر، أو أن يخصصه في إقليم معين. وفي إطار ما هو محدد للمحتسب من مجالات الولاية، فللمحتسب أن يعين نوابًا عنه في أنواع عمل معينة أو مناطق معينة، شأن المحتسب هنا شأن القاضي عندما يعين نوابًا يقضون عنه في المناطق أو أنواع القضايا التي يحددها لكل منهم. ومعنى ذلك أن للمحتسب أن ينشيء جهازًا لإدارة العمل تحت إشرافه.

وإذا كان تعيين المحتسب لا يسقط عن أفراد الجماعة إمكان تلبيتهم واجب الأمر والنهي، إلا أن تعيين المحتسب يقيم في ذمته فرضًا عينيًّا بأداء واجب الاحتساب، وللمحتسب أن يقوم بالتعزير على المناكر الظاهرة، أي أن له أن يستخدم وسائل الزجر والتأديب والعقاب بالنسبة لمن يرتكبون المناكر الظاهرة.

ووظيفة المحتسب قد تتداخل مع وظيفة القاضي؛ لأنه يمكن أن يتقدم للمحتسب من أُعتدي على حق له لينصفه من المعتدي، أو يشكو من ارتكب معه غشًّا أو تدليسًا في تعامل. ولكن هذا التداخل مقصور على الأعمال التي تتصف بالمنكر، كما أنه مقصور على المخالفات الظاهرة، أما ما يحتاج لتحقيق وسماع شهود وغير ذلك فهو من اختصاص القاضي وحده، كما يختلف المحتسب عن القاضي، في أن للمحتسب سلطة تنفيذ وسطوة في هذا الأمر لا تتوافر في القاضي. وسبب ذلك – حسبما يذكر الماوردي – أن الحسبة موضوعة للرهبة، بينما القضاء موضوع للنصفة. والقضاء يعتبر واسطة العقد بين ولاية الاحتساب التي تعتبر أدنى من القضاء وبين ولاية المظالم التي تعتبر أعلى منه؛ لأن ولاية المظالم تكون مما عجز عنه القضاء، بينما ولاية الحسبة تكون مما لا يحتاج إلى العرض على القضاء.

وفي التطبيق العملي، ما لبثت ولاية الحسبة أن ترتكز نشاطها في الأسواق والآداب العامة. أي الإشراف على الأسواق وحسن الأداء في

التعاملات المالية كالبيع والشراء أو في القيام بالأعمال، فضلًا عن مراقبة أداء الفرائض الدينية والاحتشام في السلوك. والصور العملية للرقابة نجدها في مراقبة غش التجار في مواصفات البضائع والسلع، أو التطفيف في المكاييل والموازين، كما يراقب سوء أداء الحرفيين والمهنيين أعمالهم وأعمال الصيدلانية والأطباء، وكذلك له أن يستوثق من عدم انغماس المتعاملين في الربا، وله من وسائل ردع المخالفين الزجر والجلد والطواف بالمذنب في الشوارع مكللًا بالخزي والعار، ومصادرة المكاييل والموازين المغشوشة ومنع من اعتادوا الإجرام من العودة لممارسة حرفهم.

وولاية الحسبة – وإن كانت مورست بواسطة الخلفاء والولاة من بدايات الحكم الإسلامي – فإن انتشار ولاية خاصة للحسبة وإقامة المحتسب كمنصب ذي اختصاص محدد، بدأ ظهوره في القرن الثالث الهجري تقريبًا، وبعد قرنين – تقريبًا – بدأ الفقهاء يخصصون لها المباحث في كتبهم، ومن هؤلاء الماوردي والإمام الغزالي، ثم كتب عنها ابن تيمية والنويري وابن جماعة والسبكي والمقريزي والقلقشندي وغيرهم.

ورأينا نظام المحتسب في صورته الأخيرة على عهد الدولة العثمانية؛ حيث كان يتولى مهام الإشراف على الأسواق، ويكون مسؤولًا أمام الصدر الأعظم، وأحيانًا تقوم مسؤوليته أمام والي الولاية أو أمام القاضي، وقد عدل نظام الاحتساب في ١٨٢٦، وقام محل المحتسب إدارة من إدارات الدولة ثم ألغيت في ١٩٤٥. وكذلك في دولة فارس كان يعين محتسب

أكبر للمملكة، وهو يعين محتسبين ووكلاء عنه، ومهمته الرئيسية مراقبة الأسواق ومنع التجار وأرباب الحرف من الفسق والخداع، ويشرف على نقابات أرباب الحرف، كما يسعى في قمع الفساد ومنع المجاهرة بالسلوك القبيح وارتكاب الفواحش، وما لبثت الوظيفة أن ألغيت في ١٨٧٨. ونحن نلحظ أن إلغاء هذه الوظيفة كان متواكبًا مع إعادة بناء أجهزة الإدارة في بلادنا وفق الصيغ الغربية.

ونجد أن وظيفة المحتسب في نظمنا الإدارية القائمة قد حلَّ محلها عديدٌ من الوظائف والتخصصات المختلفة، في عديدٍ من الجهات المختلفة.

فهناك – مثلًا – النيابة العامة التي تتولى سلطة الاتهام في الجرائم المختلفة وترفع الأمر للقضاء، وهناك الشرطة التي تحفظ الأمن العام، كما تنشيء فروعًا لها في مجالات نشاط اجتماعي محددة، كشرطة الطرقات والمرور وشرطة الموانئ؛ لتراقب كلٌّ منها المخالفات التي تنشأ في هذا المجال.

وهناك وزارة التموين تشرف على الأسواق، وعلى تسعير السلع، وضمان عدم احتكار السلع، وحسن توزيعها في منافذ التوزيع المختلفة، والإشراف على المطاعم وتجار اللحوم والخضراوات وغيرها. وهناك الإدارات الخاصة بالإشراف على الصناعات، وضمان عدم غش المصنوعات، وتحديد المعايير المطلوبة من العناصر المختلفة لكل سلعة

منتجة، ثم الإدارات الخاصة بالإشراف على الموازين والمكاييل، ثم إشراف وزارة الصحة على أعمال الصيدليات. وهناك - أيضًا - النقابات المهنية التي يقوم كلٌّ منها بالإشراف المهني على حسن أداء أعضاء المهنة لعملهم، وذلك كالأطباء والمهندسين والصيدليين والمحامين.. الخ.

بقيت ملاحظات ختامية، نجملها فيما يلي:

فنحن عندما نقرأ في كتب الفقه أو التاريخ، نلحظ أن التدوين الفقهي والتاريخي قد نقل إلينا تلك التقسيمات العامة التي يتوزع عليها عمل الدولة التنفيذي، مثل: الإمامة، وزارة التفويض، وزارة التنفيذ، الإمارة (الولاية على إقليم)، إمارة الجيش، القضاة، المظالم، المحتسب.. الخ. ونجد الفقه يعتني ببيان شروط التولية لكل من هذه المناصب، وربما لكلٍّ من صلاحيات في العمل.

ولكننا لا نجد تحديدًا للعلاقات بين كل من هذه المناصب والآخر، كما لا نجد رسمًا للعلاقات التي تنشأ وراء كل منصب منها، ذلك أن أيًّا من هذه المناصب لا يتصور أن يمارس فرد واحد كل صلاحياته لضخامتها وسعتها. والمؤكد أن كل من يلي واحدًا من هذه المناصب، إنما يستعين بأفراد آخرين عنه في بعض المهام، ويعينونه فيما يقوم به من أعمال، بمعنى أن كلًّا من هذه المناصب لابد أن ينشأ له جهاز يقوم به، ويقف صاحب الولاية على رأسه. هذا الجهاز لا نجد أن الفقه اعتنى ببيان طريقة بنائه والسمات العامة لتوزيع الأعمال بداخله

والعلاقات المتبادلة بين العاملين فيه وبينهم وبين رؤسائهم وطريقة تعيينهم، وغير ذلك.

كما أننا نقرأ عن أهل الحل والعقد، وأحيانًا عن أصحاب أهل الشورى، وأحيانًا يتكلم البعض عن "المجتهدين"، ولكننا لا نصادف أي بيان لتكوين تنظيمي لأي من هذه الأعمال، ولا نجد أن "مجلسًا" أنشئ على وجه الاستمرار للقيام بعمل منها، أو أن نظام اتبع في استطلاع آراء أي من الجماعات في أي من الأوقات. ويبدو أنه كان الأمر يجري بأسلوب تلقائي، وأنه كان يتم بالتحري الشخصي أو جمع ما يتيسر جمعه ممن يعتبرون أهل الحل والعقد لاستطلاع آرائهم وفق المشيئة الفردية للحاكم وحسبما يرى مناسبًا، وحسب ما يتعارف عليه الناس في كل زمان أو مكان بالنسبة لمن يعتبر من ذوي الرأي أو ذوي المكانة الاجتماعية. بمعنى أن لم يرد على هذا النوع من الأعمال العامة شيء من الضبط الفقهي أو التكوين المؤسسي التنظيمي الذي يوجد هيئة معينة مكونة من أشخاص تبين صلاحياتهم وتحدد طريقة عملهم معًا.

إن الفقه الإسلامي في مجال "القانون الدستوري والإداري" لم يعن ببحث تكوين المؤسسات والكيانات التنظيمية ذات الصحة الثابتة نسبيًّا. ولا نجد جهة حددت طريقة تشكيلها من عناصر متعددة إلا ديوان المظالم.

لم يكن هذا النقص عيبًا تتسم به أعمال الفقهاء، ولكنه كان سمة ظاهرة في أسلوب تنظيم الأعمال الإدارية بعامة على مدى تاريخي طويل جدًّا.

كانت الوظيفة أو المنصب يندمج في شخص القائم به، وكانت العلاقات بين الرئيس والمرؤوس تندمج في علاقة تنطوي على نوع من التبعية الشخصية، وتمارس السلطة من خلال هذه العلاقات الشخصية، ونقصد بالعلاقات الشخصية هذا النمط من العلاقات التي تجرى بأسلوب عفوي طليق من الضوابط الموضوعية المرسومة التي تحدد أسلوبه وإجراءاته. وكثيرًا ما تكون أدوات العمل كالمقار التي يتم فيها، والأوراق، وغير ذلك مما يقع في حوزة العامل شخصيًّا. كما أن الأعمال الإدارية الصغيرة كانت أقرب للحرف التي يمارسها الشخص ويدرب عليها أبناءه، وعادة ما يتولونها من بعده، مثل أعمال "الصرافة" أي جمع الضرائب، وأعمال مسح الأراضي وتنظيمها وغير ذلك. وعرفت أعمال الإدارة العليا أيضًا نوعًا من التوارث من الآباء إلى الأبناء بشرط اعتماد الوالي بطبيعة الحال. ولم تعرف – كثيرًا – فكرة تقسيم العمل الواحد إلى عديد من العناصر التي توزع على أفراد متخصصين في كلٍّ من هذه التقسيمات.

عرف التفكير الإداري الحديث أسلوبًا آخر في العمل، هو الأسلوب غير الشخصي. وهو يستند – في بدايته – على تجريد المنصب

أو الوظيفة عن شخص العامل بها. فهو يرسم خريطة للوظائف وللمهام المطلوبة في أي عمل، ثم يختار لكل منها من يقوم بها من العاملين حسب مؤهله وتخصصه.

والوظائف بهذه الكيفية، تحدد وتوزع على أسلوب نوعي يتعلق بنوع العمل المطلوب تأديته، وأسلوب محلي يتعلق بالإقليم المطلوب أداء المهام به. وأسلوب رأسي بين رئيس ومرؤوسين. وترسم مستويات للعمل تعلوها مستويات أخرى للتوجيه والإشراف وهكذا، وكل ذلك يتخذ شكلَه في صورة تنظيمات وقرارات مكتوبة وتعتمد الإدارة الحديثة بعامة، على الوثائق المكتوبة التي تحفظ أصولها، وبهذا ينفصل العمل الوظيفي عن النشاط الشخصي للقائم به، فتصير المعلومات اللازمة للقيام بالعمل، والخبرة التي تتراكم بشأنه، يصير كل ذلك مودعًا في جهة العمل، وليس حبيس التجربة الشخصية للموظف. وبهذا يمارس العمل وفق أصول موضوعية أو شبه موضوعية وفي إطار سلطة مقيدة لمن يقوم به، وتنفصل أدوات العمل ومنشآته وأماكن مزاولته عن الملكية الخاصة بمن يقوم به.

ويقوم النظام الحديث على أساس تميز علاقة المرؤوس عن الرئيس، فهو يعين وفقًا لضوابط ومعايير معروفة سلفًا، وعلاقاته بجهة العمل محددة سلفًا من حيث صلاحيات العمل وحجم الراتب وأسلوب زيادته، ومن حيث طريقة ترك العمل. ولم يعد عزل وزير التفويض يعني عزل من كان عيَّنهم في أعمالهم كما يذكر في كتب الأحكام السلطانية.

ويتوزع العمل الواحد وفق نوعيته على العديد من التخصصات الجزئية التي يقوم بكل منها من تتوافر فيه الصلاحية الفنية والمهنية لإنجاز هذه الجزئية، ثم تتراكم هذه الجزئيات ليتكون منها العمل الواحد. ومن هنا، صارت الوظائف تقسم إلى إدارات وفروع يشرف كلٌّ منها على نوعية مخصصة من جوانب العمل المطلوب تأديته. وبهذا، فإن عمل أي موظف لا يجري ولا يتم بموجب العلم الشخصي والخبرة الشخصية له، ولكن يجري في إطار ما يتراكم للجهاز الذي يعمل فيه من خبرات ومعلومات.

وهناك أسلوب العمل من خلال المجالس المختلفة، إذ يقوم تكوّن هيئات جماعية من أعضاء متكافئين في مراكزهم القانونية وأوضاعهم في هذا المجلس، وتعرض عليهم الأمور ويقومون بالمداولة فيها، وبحث الجوانب المختلفة لكل مسألة تعرض، والانتهاء من ذلك إلى قرار يساهمون جميعًا في صنعه، وعادة ما يجري اتخاذ القرار بعد المناقشة بالتصويت عليه وبموافقة الأغلبية من الحاضرين. فلا يكون القرار صادرًا عن فرد محدد دائمًا، بل يكون لكل عضو بالمجلس سهمٌ شائع في اتخاذ هذا القرار.

وإن ولاية القضاء في النظام الحديث صارت في الغالب من الدعاوي والأعمال، تمارس وفقًا لهذا "التنظيم" فلم يعد القاضي قاضيًا فرديًّا يقضي وحده في الدعاوي، إلا فيما ضَؤُلَت قيمته من الدعاوي، أما غير ذلك فقد صارت المحكمة تتشكل من ثلاثة قضاة

أو خمسة قضاة أو أكثر، يشتركون في نظر القضية الواحدة ودراستها وإصدار الحكم فيها. ويصدر الحكم منهم بعد أن يتداولوا في الدعوى، وبعد أن تؤخذ آراؤهم منها، فيصدر الحكم بالأغلبية منهم.

كما أن القضاء لم يعد على درجة واحدة، إنما وجد الآن نظام تعدد درجات التقاضي، أي أن الدعوى بعد الحكم فيها، يستطيع من حكم ضده أن يستأنف هذا الحكم أمام جهة قضائية أعلى في المستوى؛ لتعيد النظر في الدعوى، وتنتهي إلى تأييد الحكم السابق أو إلغائه.

كما أن القاضي صار مقيدًا في إجراءاته عند نظر الدعوى بمجموعة ضخمة من القواعد والأساليب المحددة سلفًا بالقوانين المختلفة التي ترسم للمحكمة مسلكها في دراسة الدعوى وسماع الخصوم، وغير ذلك، مع إثبات كل ذلك بمحاضر وسجلات مدَوَّنة ومحفوظة.

ومن هذه الملاحظات يتبين أن أسلوب العمل وطريقة ممارسة السلطة قد تغيرت عن الوضع القديم من جانبين:

أولًا: تقسيم العمل الواحد عبر العديد من الأجهزة والهيئات.

ثانيًا: حلول القرار الجماعي بهذه الهيئات محل القرار الفردي.

وهذا مما يعبر عنه بحكومة الهيئات والمؤسسات في مقابل حكومة الأشخاص التي عرفتها النظم السابقة.

وهذا الوجه من وجوه التنظيم للعمل العام هو ما يتعين إثراء النظام الدستوري والإداري الإسلامي به.

(13) المرأة وتحريرها الإسلامي مقارنة بالتحرر الوضعي

موضوع المرأة الذي يثير مشكلًا في الحياة المعاصرة، ويثير جدالًا بين أنصار وخصوم، ويثير جدالًا بين أنصار تطبيق الشريعة الإسلامية ومعارضي تطبيقها، هذا الموضوع إن شئنا أن نحدده في كلمة؛ لقلنا إنه يتعلق بمدى المساواة المكفولة للمرأة مع الرجل في الحقوق والواجبات وفي الوضع الاجتماعي، وفي إطار تلك العلاقة الثنائية التي تربط المرأة بالرجل بعقد الزواج.

وفكرة المساواة هنا تحتاج إلى ضبط وتحديد. وينبغي النظر إليها في كل مجال من مجالات النشاط الاجتماعي على حدة، وذلك لتتضح بقدر الإمكان تفاصيل الصورة ولتنضبط الجوانب التي يدور حولها التساؤل والحوار إزاء ما تكفله الشريعة للمرأة من وضع اجتماعي.

فهناك ما يتعلق بمدى ما تتمتع به المرأة من حقوق وصلاحيات شرعية في الحقوق والواجبات. وهنا لا تبدو أية مسألة تثير جدلًا حول وضع المرأة في الشريعة الإسلامية؛ لأن المرأة في الشريعة الإسلامية ذات شخصية قانونية كاملة تماثل شخصية الرجل وتساويها. فهي

موضع للتكليف الديني بوصفها إنسانًا قائمًا بذاته، وهي تدخل الدين مستقلة أصيلة من نفسها لا تتبع الرجل في ذلك ولا يتبعها. وهي تخضع بذاتها للفروض العينية، مسئولة في شخصها عما تقوم به، أو لا تقوم من فروض العبادة المأمور بها، مسئولة في شخصها عما تعصيه من أوامر الدين ونواهيه.

وهي ذات شخصية قانونية كاملة - أيضًا - في سائر الأنشطة الاجتماعية، والشريعة الإسلامية تمنحها تلك الشخصية المساوية لشخصية الرجل تمامًا، سواء من حيث سن التمييز وسن الرشد لكل منهما، وسواء من حيث الصلاحية لتلقي الحقوق والالتزام بالواجبات، وسواء من حيث القابلية لتملك الأموال والتصرف فيها وإدارتها واستغلالها، ولها في هذه الشئون من أوضاع التساوي مع الرجل ما لم تتمتع به المرأة الأوروبية في بعض البلاد إلا مؤخرًا جدًّا. وإننا نعرف من الأوضاع الاجتماعية في بعض بلادنا، أن المرأة في المناطق الريفية كثيرًا ما كانت تحتمي بحقوقها المكفولة لها في الشريعة إزاء ما تواجه من نكران وجحود بالنسبة لما تملكه من مال، وما تراه من تصرف. وهذا يوضح إلى أي مدى ظلت الشريعة الإسلامية في هذا الصدد تمثل وضعًا أمثل لم يكن الواقع الحاضر قد استوعبه بعد. ومن ثم فإن هذا الجانب الخاص بالصلاحيات الشرعية لكل من المرأة والرجل، لا يدخل في إطار المشكل الذي نعمل على تحديده الآن.

وهناك ضروب من التعاملات تدور حول موضوع المساواة، ولكنها لا تدخل في إطار المشاكل الذي نحدده، فمثلًا موضوع الأجر المتساوي عن العمل المتساوي، يثور به موضوع واجه المرأة الأوروبية في القرن التاسع عشر، عندما كانت تعمل بالمصانع بأجر يقل عما يمنح للرجل عن العمل ذاته. وهي مسألة لم تعد قائمة هناك، وإن كانت تحتل مكانها في الوثائق والبيانات المتعلقة بحقوق الإنسان، وذلك بسب من تلك الخبرة التاريخية. وهذه المسألة لا تظهر أنها شكلت جدالًا في مجتمعاتنا ولا عانت المرأة العاملة من ذلك عندنا بعد ظهور الصناعات الحديثة. وعلى أية حال فهي عندما تثور لن يقوم إزاءها إشكال من أحكام الشريعة الإسلامية التي تقر المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق المالية.

ومثلًا، إن المنادين بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة على أساس علماني، هم أنفسهم يطالبون «بعدم المساواة» في بعض الأمور، تمييزًا للمرأة بسبب يرجع إلى وضعها الطبيعي الخاص، وذلك مثل إقالتها عن العمل في المناطق النائية، ومن الأعمال العنيفة، ومن العمل في الأوقات المتأخرة. ومن حيث تمييزها ببعض الأعمال الخفيفة وبعض الأجازات الخاصة في ظروف الحمل والوضع ورعاية الوليد. وهذه موضوعات لا يظهر - أيضًا - أنها شكلت مجال جدال في مجتمعاتنا؛ لأن هذا النوع من التمييز تقره الشريعة الإسلامية وترعى أسبابه وآثاره،

بل إنه ليحظى منها بتأكيد أكبر وبترتيب أكثر للآثار، لذلك؛ فإن هذا الموضوع يخرج عن إطار المشكل الذي نحدده الآن.

وهناك ما يتعلق بالوضع الاجتماعي للمرأة، أي وصفها الواقعي في الحياة المعيشية. وفي هذا الشأن يثور موضوعان، موضوع التعليم والعمل، وموضوع الاختلاط والحجاب. وهما موضوعان متداخلان، وتأثير كل منهما على الآخر تأثير مباشر. ولذلك جمعناهما معًا؛ لأنه يصعب النظر لأحدهما بمعزل عن الآخر، ولأن جلَّ ما يثور من اعتراض أو تحفظ على موضوع التعليم والعمل، إنما يثور بسبب يتعلق بالموضوع الآخر الخاص بالاختلاط والحجاب.

ثم هناك تلك العلاقة الثنائية التي تربط المرأة والرجل بعقد الزواج، وأوضاع كل منهما إزاء الآخر ومدى ما ينكفل للمرأة من ظروف المساواة مع الرجل، أو مدى ما تتوزع به ضروب التخصص بينهما، ونحن نعرف أن المساواة بين غير المتساويين هي أقرب للجور وأن اختلاف الوظائف يشير إلى وجوب اختلاف وجوه التعامل. وهذه نقطة يتعين ضبط وتحديد ما يمكن أن يكون اختلاف وظائف بين الرجل والمرأة وبين ما يمكن أن يكون اختلافًا في المعاملة بسبب الجور. أي بين ما يمكن أن يكون توزيع أعمال، وبين ما يمكن أن يكون إنقاص حقوق. ولتتضح نوعًا ما هذه الأمور ينبغي أن ننظر إلى علاقة الزواج، لا في إطار كونه علاقة ثنائية بين رجل وامرأة. ولكن في إطار تلك المؤسسة الاجتماعية التي تقوم وتنشأ

بموجب هذه العلاقة، وهي الأسرة، وهي مؤسسة يقوم بها انتظام الوجود الإنساني في هذه الحياة. وهي أقدم مؤسسة اجتماعية نعرفها، وقامت واستمرت على هذا المدى الزمني المتطاول المدى، اللصيق بالوجود الإنساني الاجتماعي على الأرض. ومن جهة أخرى فنحن عندما ننظر في هذه العلاقة علينا أن نكون يقظين للفارق الدقيق بين أحكام الشريعة الإسلامية الخاصة بهذه المؤسسة ذات الشمول الاجتماعي وذات الاستقرار الزمني المتطاول المدى، وبين ما تتفتق عنه وتتنوع أوضاع المعيشة في كل ظرف تاريخي خاص لمجتمع بعينه.

حاولنا أن نعرف المشكل، وحاولنا أن نوضح حدوده؛ فاستبعدنا نقطتين ونتكلم عن نقطتين إن شاء الله، ونحن هنا لا ننتهي إلى نتائج نتصور أنها وحدها الصائبة. ولكننا - كما صنعنا فيما سبق - نعرض المسألة ونحدد وضعها، ونبين العناصر التي تتشكل منها أو تحيط بها، ثم نبين بعض وجهات النظر في شأنها، وحسبنا أن نبين للقارئ كيف يحسن أن يفكر في أمور كهذه.

***

قد نستطيع القول بأن ما يسمى في التاريخ الحديث «بحركة تحرير المرأة» إنما بدأ في مصر قبل غيرها من البلدان العربية الإسلامية. ومسألة التحرير هذه شملت في البداية دعوة المرأة إلى السفور وإلى التعلم، ثم تطورت إلى دعوة إلى أن تعمل وتشتغل في الأعمال التي

كانت وقفًا على الرجال في ذلك الوقت. ثم دعوة للمشاركة في الحياة السياسية بأن تكون المرأة ناخبة ونائبة ومشتغلة بالوظائف العامة.

وكانت إرهاصات هذه الحركة في عهد الخديو إسماعيل الذي حكم مصر من ١٨٦٣ إلى ١٨٧٩، وكان يسعى إلى جعل مصر «قطعة من أوروبا» حسب قوله. ونظّم في قصوره دروسًا على النهج الأوروبي لبعض من جواريه ذوات الأصل الجركسي، ثم أعتقهن وزوجهن لبعض من رجال حاشيته وكبار موظفيه، على ما كان يحدث منه ومن غيره في ذلك الوقت. كما أن إحدى زوجات الخديوى إسماعيل أنشأت مدرسة للبنات في سنة ١٨٧٣، واستطاعت أن تحصل على موافقة بعض من الكبراء على تعليم بناتهم بها. ومن هذين المجالين الاجتماعيين ظهرت حركة تحرير المرأة في بداياتها.

ثم ظهرت صالونات أدبية نسائية في أواخر القرن التاسع عشر، كصالون «نازلي هانم فاضل» وهي إحدى أميرات الأسرة المالكة وابنة أخ الخديوى إسماعيل، وكان في صالونها نخبة من المفكرين والساسة وكبار رجال المجتمع. وكان ذا توجه سياسي وثقافي تغريبي، وكان قاسم أمين ممن يترددون على هذا الصالون. وقد وضع في بدايات القرن العشرين كتابيه «تحرير المرأة» و»المرأة الجديدة»، اللذين أثارا ضجة هائلة وقتها.

المهم أن ظهور الحركة وضح في الفترة من ١٨٩٥ إلى ١٩١٥،

وكانت في جملتها حركة في وعاء الثقافة الغربية حديثة الوفود إلى المجتمع المصري، وتدور في إطار قسم محدود من الصفوة الحاكمة أو المتصلة بالحكم من الأرستقراطية التي كانت أول من استجاب لعناصر التغريب الفكري والسياسي الوافد من الغرب.

لقد تبنت الحركة النسائية - بعد ذلك - عديدًا من المطالب السليمة بالنسبة للمرأة ووصفها الاجتماعي، وبلورت موضوعًا هامًّا، وهو أن وضع المرأة في المجتمع يحتاج إلى معالجة لتضمن تقدمها وتقدم المجتمع معها، وذلك سواء في موضوع التعليم أو موضوع العلاقة الروحية وسن الزواج أو استرداد الوضع الاجتماعي اللائق بالمرأة في المجتمع.

على أن تقييم الحركة النسائية ليس من أهدافنا هنا، إنما قصدت أن أوضح أن الموضوع الذي نناقشه، وإن كانت ضرورات الحياة الاجتماعية في نهايات القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين كانت توجب طرحه، إصلاحًا لشأن المجتمع والمرأة، فإنه كشأن غيره من الموضوعات التي طرحت نفسها بإلحاح في ذلك الوقت، وجدت حلولًا تعتمد على فكر الغرب وحضارته الوافدة أكثر مما تعتمد على مقومات الإصلاح الحقيقية التي يمكن توليدها من البيئة نفسها ومن حضارتها وفكرها. لذلك قامت تلك الحركة النسائية طوال النصف الأول من القرن العشرين في الإطار النخبوي التغريبي الذي أشرت

إليه. آية ذلك أن الصحافة النسائية في مصر على امتداد أكثر من ستين عامًا (منذ التسعينيات من القرن التاسع عشر) صدر كثير منها باللغة الفرنسية، وغالب تلك الصحف - حتى ما كان باللغة العربية لم يستمر أكثر من عامين. وبعضه انتهى قبل تمام العام. وهذا يلقي الضوء على مدى الشعبية التي حظيت بها تلك الحركة.

إن القول بأن هناك ترابطًا لا ينفك بين التعليم والعمل وبين السفور والاختلاط؛ هو قول لا يستند إلى الحياة الواقعية. والمرأة الريفية تجمع بين ما يتيسر لها من أعمال الحقل والمنزل مع التزامها في زيها بما تفرضه الشريعة عليها، وكذلك كان شأن العاملات في مجتمع المدينة. ولا يكاد يبين وجه تلازم غير منفك بين عدول المرأة عن الزي الشرعي وبين التعليم وما تقوم به من عمل، أو لا يظهر وجه تناقض أصيل بين هذين الأمرين.

ونحن نشهد في هذه السنوات حركة صامتة بين الشابات للعودة إلى الزي الشرعي، وهي حركة تقوم وتنمو بين المتعلمات وبين العاملات، وقد تكون هذه الحركة بدأت بواسطة جماعات دينية، وهي لا شك ظاهرة من ظواهر التوجه الديني الذي يزداد نفوذًا وانتشارًا، ولكنها حركة صامتة بمعنى أننا لا نجدها تتبلور في دعوة نسائية يقوم بها تنظيم أو جماعة نسائية أو صحافة نسائية. ومع ذلك نراها حركة تقوم طواعية دون ضغط أو قمع من المجتمع. ثم هي أكثر ذيوعًا وانتشارًا بين فئات المجتمع مما كانت عليه حركة التغريب

السابقة، وهي أسرع في النمو من سابقتها. وفي كل ذلك دلائل على عدم التعارض بينها وبين التعليم أو ما يتاح من عمل للمرأة.

***

ومن جهة أخرى، فإن هناك تقاليد في مجتمعاتنا من قرون طويلة، تمكن للرجل في المجتمع وتتيح له الجور على النساء فيما أعطتهن الشريعة من حقوق وما اعترفت لهن به من أوضاع، وقد سبقت الإشارة إلى ما يصادف المرأة - أحيانًا - من نكران الرجل لحقوقها المالية الشرعية، وأن القرآن الكريم قد نظر بعين الغيب إلى هذا الأمر، فتوجه الخطاب القرآني الكريم للرجل في غالب ما ذكر للنساء من الحقوق، حتى يلتزم الرجال الجادة ولا يضيعون على النساء حقوقهن الشرعية. نجد ذلك كثيرًا في سورة البقرة وسورة الطلاق. ونجد العديد من التأكيدات للمساواة بين الجنسين، ونجد في أحاديث النبي ما يوصي رجال المسلمين خيرًا تجاه أهاليهم.

وقد كانت مجتمعات ما قبل الإسلام تنطوي على استضعاف للمرأة وحجب لها عن الحياة العامة. وكان ذلك واضحًا في المجتمع الهندي والفارسي. ولما انتشر الإسلام في تلك البلاد، بقيت بعض من تلك الأوضاع قائمة، وحاولت أن تستبقي نفوذها بطريق محاولة إضفاء الوضع الشرعي عليها، فحمل فقه بعض الفقهاء أثرًا من هذه الأوضاع. وذلك عند تفسير الأحكام المتعلقة بالمرأة. ومالت تلك التفسيرات إلى التضييق

والحصر فيما توسع فيه النصوص على المرأة، والبسط والإطلاق فيما تقيد فيه النصوص، أو تعميم ما ورد خاصًّا منها. وكان باب «سد الذرائع» هو أكثر ما استخدم لتضييق أوضاع المرأة والتشديد عليها، وذلك خشية الفتنة. وبُولِغَ في تقدير هذا الأمر من المشددين، وأفدح ما جرّ إليه ذلك هو عزل المرأة في المجتمع واعتبار أي وجود لها حيث يوجد الرجال من الاختلاط المحرم، وأمسكت في البيت ومنعت من التعلم والثقافة.

***

هذا هو المشكل من الناحية الاجتماعية. وضع تقليدي للمرأة يحتاج إلى تعديل للنهوض بها وبالأسرة وبالمجتمع، ونموذج إصلاح لهذا الوضع يرِدُ وافدًا من حضارة أخرى، ومن نسق فكري وعقيدي مخالف، ومن أوضاع تاريخية بعيدة عن السياق التاريخي لنا. فالمرض كان حقيقيًّا، ولكن الدواء كان مدسوسًا. أنت تمرض فيوضع لك الدواء في الخمر، وهكذا وضعت مسألة تعليم المرأة وقيامها بما يمكنها من الأعمال، وضع ذلك لا في إطار ما يمكن أن تجود به الشريعة الإسلامية من أوضاع، ولكن في إطار ما جاءت به الحضارة الغربية من مظاهر، ووضع التعليم والعمل في الثوب الأوروبي ونمط الحياة الأوروبي. وإذا مزج الدواء بالخمر؛ فقد صار على من يريد الشفاء أن يفقد وعيه. وذلك ما بقي هذا التلازم غير منفك. ولكي نتخلص من هذا المشكل؛ علينا أن نفك هذا التلازم المصطنع بين الشفاء وفقد الوعي، نفك التلازم بين تعليم المرأة وقيامها بما يمكنها

من أعمال وبين التشبه بالمرأة الغربية. وعلينا أن ننظر في أحكام الشريعة في ضوء الوضع الذي كانت عليه المرأة في الصدر الأول للإسلام عندما كانت تجاهد وتعلم وتفتي أحيانًا في شئون الدين وتواجه الرجال، وكل ذلك بعفة ووقار وبعدٍ عن مظانِّ الفتنة. وعلينا ثالثًا أن ننظر في باب «سد الذرائع» منعًا للفتن، ننظر إليه نظرة لا تقوم على تضخيم المخاطر، وإن كانت تقوم على القدر الملائم من البصر والحذر. وأن نوازن بين مقتضي سد ذرائع الفتن من فرض القيود وبين ما يصلح به المجتمع ويسير به في طريق الخير، إذا اجتمع المسلمون في كل أمر جاد، وعمل منتج مما لم تقطع فيه النصوص بحكم فاصل.

نحن نروم الشفاء والوعي معًا. ونروم حفظ البدن وحفظ الروح. ويتحقق لنا هذا الوضع الأمثل عند البحث عن الصيغة الملائمة بين الأصالة العقيدية والتاريخية والحضارية وبين حاجات الحياة المعيشة. والصيغة الملائمة فيما لا نص فيه هي في إدراك التوازن بين سد ذرائع الفتن وفتح ذرائع النهوض والرقي للجماعة الإسلامية الوطنية. وهذه الصيغة يمكن أن تكون على قدر من التنوع بين البيئات الإسلامية المختلفة.

***

ننتقل إلى النقطة الثانية التي تتعلق بالتوازن الشرعي الذي يحكم علاقة الرجل بالمرأة، أي علاقة الزوجية. ويجري النظر إلى أحكام الزواج في إطار العلاقة الثنائية التي تربط الرجل والمرأة. وهذا فيما يبدو

أول طريق الخطأ في فهم هذه الأحكام وفي إدراك التوازن القائم بينها. فالزواج ليس علاقة رجل بامرأة، وما يفرقه من أية علاقة أخرى بين رجل وامرأة لا ينحصر في أنه يضفي على العلاقة الثنائية الصفة الشرعية. الزواج أكبر من ذلك، هو عقد ثنائي الأطراف، ولكنه ينشئ مؤسسة اجتماعية هي أهم وأخطر المؤسسات الاجتماعية، من حيث أنه ما من فرد إلا وارد منها مولدًا وتربية، ومن حيث أنها مؤسسة تغطي وحداتها المجتمعات كافة، وهي تغطيها على مدى التاريخ الحضاري كله.

لذلك فهي أكبر المؤسسات الاجتماعية حظًّا من اهتمام القرآن الكريم بها، من حيث نشأتها بعقد الزواج، ومن حيث انحلال ربطتها بالطلاق أو بالوفاة. ولم تحظَ مؤسسة أخرى من القرآن نفسه بمثل ما حظيت الأسرة منه اهتمامًا بالتفاصيل والجزئيات. وقد نظمت وشيدت على ضربين من الأحكام. أحكام قانونية مفصلة دقيقة تتعلق بنشأة الزواج وشروطه وتعدده، وبانتهائه وأنواع الطلاق، وبالوفاة والميراث، ووضع الأولاد في كل ذلك والولاية عليهم وحضانتهم. ثم أحكام أخلاقية ترد بالتوصية وبالأمر بالمعروف وبسائر وجوه القول لتضمن الألفة والانجذاب والمودة والرحمة والإيثار في علاقة كل أفراد الأسرة بعضهم ببعض. وبهذا نجد قانونًا يحكم المنشأ والمنتهى والتصفية، وأخلاقًا تحكم سير الأسرة على مدى عمرها، ولا نجد قانونًا هنا إلا إذا اضطربت أحوال الأسرة في ظروف استثنائية خاصة لم تنفع معها قواعد

الأخلاق وحدها لتسييرها. وهنا نجد تدخل القاضي في حال النشوز والنفقة والتطليق والآيات القرآنية الدالة على كل ذلك كثيرة جدًّا.

وفي هذه التصورات العامة لا يمكن أن تقوم المقارنة الكمية بين مجموع الحقوق والواجبات لدى كل من الرجل والمرأة؛ لأننا لسنا إزاء علاقة ثنائية متبادلة كعلاقة البائع والمشتري، إنما نحن نقف إزاء مؤسسة يجب أن تعمل بالكفاية اللازمة. وهي تقوم بهذا العمل ليس بالتوزيع المتساوي لأحجام العمل المتساوي، فإن ذلك لا يحقق رشدًا ولا ضبطًا ولا تمليه حسن الإدارة ولا حسن السياسة في أي بناء تنظيمي، إنما تقوم المؤسسة بعمله بتوزيع العمل وفقًا لنوعيات ووفقًا للصلاحيات التي تتوافر في أي من القائمين به ومدى تلاؤمها مع هذه النوعيات.

وفي هذا الصدد، فإن المرأة إذا نظر إليها كزوجة في حدود العلاقة الثنائية التي تضمها مع الرجل، فهي في إطار هذه المؤسسة الاجتماعية تقوم بوظيفة الأمومة أولًا وقبل كل شيء، وهذه مهمة طبيعية جسيمة وهي مهمة عاطفية وجدانية في الوقت نفسه. وإذا جاز القول بأن المؤسسة يمكن أن تندمج في أحد أعضائها على سبيل المجاز، فيمكن القول إن الأسرة تندمج في الأمومة؛ لأنها السكن والمربي، وهي الحاضنة وفقًا للشرع أيضًا. وهذه الوظيفة تنفرد بها المرأة دون محيص ولا فكاك. وهي تبعة ثقيلة لا يمكن أن تتوزع على غير الأم من أفراد الأسرة. ويتعين أن توازن بنوع آخر من التبعات تلقى على عاتق الرجل.

إن ذلك لا يعني أن ينحصر دور المرأة في الأمومة وينحصر دور الرجل في العمل الخارجي والسعي وراء الرزق، ليس المقصود ذلك، إنما المقصود أنه عند النظر في وظائف أعضاء الأسرة وتبعاتها، نجد أن ثمة وظيفة لا تستطيع المرأة أن تتخلى عنها ولا يستطيع الرجل أن يمارسّها، فهي في كفّتها لا مناص. ثم بعد ذلك ينظر في أمر ما عدا ذلك من الواجبات. وهذا الأمر يلقي على الطرف الآخر أن يكون هو المرشح الأساسي لأداء وظيفة التمويل اللازمة لحفظ حياة هذه الأسرة، على الأقل في الفترات التي تمارس المرأة فيها أمومتها حملًا ووضعًا وحضانة، وبمراعاة هذه الأوضاع؛ فللمرأة وعليها حسب الظروف المحيطة بها أن تحصل العلم، وأن تمارس ما يتاح لها من عمل مناسب. أما الرجل فعليه العمل دون النظر في مدى مناسبته، حتى إن كان غوصًا في البحار أو ضربًا في الصحراء أو نفاذًا في المناجم.

ووفقًا لهذا التصور، ينظر في قوامة الرجل على المرأة، فهي لا تكون في أي من شئون الحياة إلا في إطار الأسرة التي تنشأ بعلاقة الزوجية، وهي علاقة تقوم - أصلًا - برضاء المرأة وتستمر ولرضائها شأن في بقائها، فهي رئاسة للأسرة بوصفها كيانًا اجتماعيًّا لابد أن يكون له من يقوده، والقوامة مرتبطة بالإنفاق؛ لأن القرار مرتبط بمكنة التمويل في أي من الكيانات الاجتماعية التنظيمية. فهذا الأصل الواقعي محدود بجميع ما تشمله قواعد التراحم والتواد، وتصور أن

الأسرة ليست أعضاء متباعدة ولكنها كيان يترابط بعضه ببعض «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم» فالفضل هنا لبعضهم على بعض وليس للرجال على النساء، أي أنه تفاضل بين أعضاء جسم واحد.

والطلاق في يد الرجل، ولكن يمكن للرجل أن يفوض فيه المرأة، ويمكن للقاضي أن يوقعه إذا قام الإضرار بالزوجة، وهنا تقوم خصوصية الحياة الزوجية وخصوصية الأسباب التي تدفع لإيقاع الطلاق، بما يتعين معه أن يناط بيد واحدة، وتقوم المسئولية هنا بافتراض رشد القرار حسب الغالب الأعم من الحالات، فإذا اختل هذا الغرض في حالات مخصوصة قام القاضي محل الزوج في إيقاع الطلاق، ويمكن للزوجة أن تطلبه في حالة الضرر وفي حالة الخلع.

وتعدد الزوجات رخصة يتقيد استخدامها بتحقق العدل، إن نظم الزواج التي عرفها المجتمع البشري تتحصل في خمسة أنواع، هي: الشيوعية الجنسية وهي تنفي نظام الأسرة، والزواج الجمعي وهو زواج جمع من الرجال وجمعٍ من النساء، وقد عرفته قبائل بدائية بين الأقرباء وواحدية الزوجة مع تعدد الأزواج وهو ينفي إمكان ضبط الأنساب، ووحدة الزوج مع تعدد الزوجات، ونظام وحدانية الزوج والزوجة.

والنظام الإسلامي يبيح التعدد مع شرط العدالة بحسبان أن الإباحة هنا رخصة يجوز استخدامها في الظروف الملجئة لها. وهذا نظر واسع

من تشريع يحكم علاقة لها كل ذلك الشمول الاجتماعي والتنوع البشري والاستمرار التاريخي، مما يتوقع معه أن تجّد حاجة بشرية أو اجتماعية ملجئة للتعدد، وأن يكون الانحصار التشريعي الكامل في الواحدية، مما يضيق بهذه الحاجات في ظروف مرض أو عقم يكون معه الجميع أخف ضررًا من التطليق، أو في ظروف كوارث حروب يقل بعدها عدد الرجال جيلًا أو أكثر.

هذه هي التصورات العامة التي تبدو ضابطة لهذه العلاقة ولتنظيمها.